

LO SÓLIDO EN EL AIRE

EL ETERNO RETORNO DE LA CRÍTICA MARXISTA

EDUARDO GRÜNER

CLACSO

Lo sólido en el aire

Grüner, Eduardo
Lo solido en el aire : el eterno retorno de la crítica marxista / Eduardo Grüner ; prefacio de Rodolfo Gómez ; prólogo de Gisela Catanzaro. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-722-876-2

1. Marxismo. 2. Filosofía. I. Gómez, Rodolfo, pref. II. Catanzaro, Gisela, prolog. III. Título.
CDD 320.5322

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Marxismos / Pensamiento Crítico / Filosofía / Sociología / Psicoanálisis / Modernidad / Posmodernidad / Materialismo Dialéctico / Arte/ América Latina

Corrección de estilo: Eugenia Cervio
Diseño de tapa: Jimena Zazas
Ilustración de tapa: Nicolás Arispe
Diseño interior: Paula D´Amico

Lo sólido en el aire

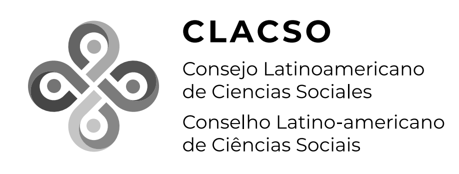
El eterno retorno de la crítica marxista

Eduardo Grüner

Estudio preliminar de *Gisela Catanzaro*

Presentación de *Rodolfo Gómez*





Lo sólido en el aire: El eterno retorno de la crítica marxista (Buenos Aires: CLACSO, mayo de 2021).



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-722-876-2

CLACSO
Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
Estados Unidos 1168 **|** C1023AAB Ciudad de Buenos Aires **|** Argentina
Tel [54 11] 4304 9145 **|** Fax [54 11] 4305 0875 **|** <clacso@clacsoinst.edu.ar> **|** <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Parte II.
Los marxismos, desde América latina

Parte III.
Cuestiones (para-) marxistas

Parte IV.
Nombres de autor (tres marxistas "heterodoxos")



A mis hijos, Cecilia y Federico

Presentación

Rodolfo Gómez

El itinerario de este nuevo libro de Eduardo Grüner, que aquí presentamos, tuvo su punto de partida durante 2019, a instancias de Nicolás Arata, en ese momento director editorial de CLACSO. Luego de unos meses de intercambio vía correo electrónico, entre el segundo semestre de 2019 e inicios de 2020, nos reunimos los tres junto al coordinador editorial Lucas Sablich presencialmente en febrero de 2020 –apenas un mes antes del inicio del distanciamiento social obligatorio provocado por la pandemia del COVID-19– en la sede de CLACSO. La primera propuesta que surgió de esa reunión (y se concretó un mes después, en marzo de 2020) fue, dada la *expertise* de Grüner en el tema, la redacción del "Prólogo" para la reedición del libro del sociólogo haitiano Gérard Pierre-Charles; y la segunda propuesta fue la publicación de este volumen, que ahora CLACSO está presentando.

Como parte de la colección de Antologías de autores latinoamericanos forjadores del campo de las ciencias sociales de la región, comenzamos a buscar, junto con el mismo Eduardo y con Gisela Catanzaro, quien escribió el excelente estudio introductorio que figura a continuación, algunos de los textos publicados por Grüner inicialmente en libros de CLACSO, como así Eduardo comenzó a buscar ponencias y presentaciones realizadas, que en algunos casos no habían sido aún publicadas.

Pero llegado este punto, comenzamos a cobrar dimensión de que esta suerte de "antología" de textos ya no era tal (o no lo era solamente), sino que se trataba de un texto nuevo, que dejaba de lado el carácter "recopilatorio" de una "antología" y cobraba otra forma y articulación. Lo que quedó todavía más claro a partir del armado del índice y de la propuesta de Eduardo de dividir la publicación en cuatro partes actuantes –o interactuantes– de modo cronológico, teórico, y hasta –nos atreveríamos a decir– dialéctico.

Claramente, no se trataba de una sucesión cronológica de diferentes textos publicados, tanto en CLACSO como en otras instituciones o editoriales, sino que ya comenzaba a expresar una suerte de "condensación" –ese término tan foucaultiano– de una "existencia" intelectual (y aquí fuimos, como hace Grüner en buena parte de sus intervenciones, desde Foucault hasta Sartre), o como gustan decir más los sociólogos, de una trayectoria intelectual, tan vasta como notable.

Una trayectoria intelectual condensadora, pero también productora de una "obra", de un "trabajo intelectual". Más allá de que podríamos afirmar con Gramsci que "todo" trabajo es intelectual o con Sohn Rethel que la distinción entre trabajo "intelectual" y "manual" es el resultado del totalizador funcionamiento de la sociedad capitalista en sus diferentes "formas", dichas afirmaciones –como así esos autores– no resultarían extrañas o ajenas al pensamiento de un "comunista heterodoxo" como Eduardo Grüner.

Pero también podría sostenerse que esa concepción es bien propia del carácter "vanguardista" de "la obra", de ese carácter donde se reconcilia el producto de la reflexión con la presencia público-política de esta (dada en términos estéticos-artísticos-cognoscitivos), pero cuyo impacto busca extenderse aún en nuestros mundos cotidianos (sobre todo en aquellos nuestros cotidianos cinéfilos, promotores de las benjaminianas "imágenes dialécticas"). Para "peinar la historia a contrapelo", para hacer emerger aquello que siempre oculta la historia de los triunfadores, con ese imprescindible resabio frankfurtiano, que tiene de marxista y que tiene de freudiano.

Intentar recibirse de sociólogo en los momentos fundacionales de esa disciplina en Argentina, hacia finales de la década del sesenta, no podía darse por fuera del carácter "existencialista", "comprometido", "politizado" de ese momento. Una tarea que Grüner asumió a partir de la impronta del

ensayo filosófico literario, una tradición que en términos nacionales va de la mano de Sarmiento hasta de la de los "contornistas" David Viñas y León Rozitchner, pasando por los trabajos de un marxista de orientación trotskista como Milcíades Peña. Luego, también por la importante tradición intelectual de la izquierda argentina –que no se ceñía solo a la tradición "del partido" sino que la desbordaba e iba mucho más allá de ella– sin renegar sin embargo de la "figura" del partido, de su carácter "revolucionario" (y socialista) y de su histórica referencia a "los trabajadores".

Así, el "ser" sociólogo de Grüner supone esa articulación "maldita" y ensayística donde lo social se aborda a partir de lo filosófico, a partir de lo estético literario, a partir del/los marxismo/s, pero también a partir del psicoanálisis. Y aquí la figura es Oscar Masotta, pero también León Rozitchner, que permiten y llevan a la prosa de Grüner a esos intercambios que van de Marx a Freud y de Freud a Marx, y de allí a una intelección de la "materialidad" de "lo real" donde las "subjetividades" y las "objetividades" se funden en una interrelación crítica.

La producción intelectual de Grüner siempre buscó desplegarse hacia la búsqueda de un Marx "des-conocido" (al que refiere Dussel) pero también hacia la de un Marx "re-conocido", en un Marx que es vuelto a interrogarse en la consideración de ser un Marx imprescindible para "re-conocer" el mundo contemporáneo actual, que no es otro que el capitalista, un mundo capitalista que se modifica en sus "formas" –como podría afirmar Jameson– pero no en su "sustancia" explotadora.

Por eso es que la crítica desplegada en el marco de esa sociedad capitalista totalizadora y totalizante, y también totalitaria (¿qué otra cosa fueron el nazismo, los fascismos europeos y las dictaduras latinoamericanas, africanas y asiáticas, y hasta el estalinismo, sino formas aberrantes del propio despliegue de esa modernidad capitalista a nivel mundial?) no podía ceñirse únicamente a una crítica de la economía política, a la "forma fetichizada" del funcionamiento de la economía burguesa, sino extenderse además al conjunto de las otras "formas fetichizadas" capitalistas, tanto a sus "formas políticas" (la democracia capitalista) como a sus "formas culturales" (aquella cultura capitalista "*mainstream*" que tan bien representa –como supieron ver Adorno y Horkheimer– la "industria cultural").

Fue esta crítica la que provocó en Grüner la necesidad de concretar una "intervención", manifestada aún frente a la última dictadura cívico-militar argentina, en diferentes escritos y publicaciones de corte literario, artístico y ensayístico que tuvieron lugar en publicaciones como *Sitio* o como *Conjetural* (o *Cinégrafo*), que reciben su herencia por supuesto de la mencionada *Contorno*, pero también de *Los Libros* y que reconocen antecedentes "setentistas" en *Literal*. Desde escritos como "Morituri" donde es tematizada la muerte –fáctica, terrorífica, en ese preciso momento– a partir de un relato ficcional, hasta ensayos literarios como "El Festín de la letra. A la manera de Rabelais" o "(Not) Made in Germany", textos de balance sobre el exilio y los exiliados como "La Argentina como *pentimento*", pasando por reseñas bibliográficas críticas sobre Günter Grass y "El Rodaballo"; Grüner trabaja desde los intersticios culturales –subterráneos– que la dictadura no podía suturar, interviniendo en una búsqueda de recuperación de aquello silenciado y reprimido por el régimen de terror triunfante, buscando peinar "a contrapelo" la historia –otra vez Benjamin– sepultada por las clases dominantes y por la pacatería moralista y moralizante de esa clase media urbana que tanto –aún hoy– busca parecérsele.

Ejercicios de intervenciones en publicaciones que tuvieron su "tiempo de vida" dentro de un período que va desde la última dictadura hasta el retorno de un régimen democrático enunciado como "de transición", que no fue hacia otro lado que el de la consolidación de una democracia capitalista, y cuyo acápite triunfante resultó ese peronismo *aggiornado* en términos neoliberales del –recientemente fallecido– presidente Carlos Saúl Menem. Momentos en los cuales resultaron fuertemente condicionados los diferentes modos de intervención intelectual, desde los "denuncistas" hasta los "posibilistas" y "racionalistas" desarrollados por los diferentes "clubes" de entonces (que poco parecían tener no solo de "socialistas", sino de "nacionales" o "populares", y mucho menos de "proletarios).

Como él mismo lo dice en este volumen:

> En los últimos años se ha agitado el tema del "retorno de los intelectuales". Me permito tomarlo con cierta ironía, para preguntar un poco provocativamente: perdón, ¿a dónde nos habíamos ido? Yo –me disculpo por la primera persona puramente ilustrativa– escribí cualquier cantidad de cosas en los 90;

> hice varias revistas, publiqué libros y ensayos, participé de infinitos debates públicos. Y no se trata de ninguna excepción, sino apenas de uno más: todos los que conozco, y son muchos, hicieron lo mismo o mucho más. Y eso se hizo, por definición, en los espacios públicos que supimos mal o bien conquistar... no es estrictamente un "retorno", sino una continuidad bajo otras formas. Menos "solitarias", si se quiere. En cierto sentido, es algo que se hizo siempre, y, sobre todo, más "politizadamente" desde 1955: ¿Hay que recordar *Contorno*, *El Escarabajo de Oro*, *Literal*, *Envido*, *Los Libros*, *Punto de Vista*, *Sitio*, *La Bizca*, *La Ciudad Futura*, *El Cielo por Asalto*, *El Rodaballo*, o las hoy aún vigentes *El Ojo Mocho*, *Confines*, *Conjetural*, *Topía* (y ello sin mencionar las múltiples revistas teóricas vinculadas a partidos, movimientos o agrupaciones políticas)? ¿Hay que recordar las docenas de solicitadas o declaraciones que firmamos en los 80 o en los 90? ¿Cuándo dejaron los intelectuales de agruparse para intervenir políticamente, ya fuera en la política "grande" o en la de su propio campo? (pág. 54).

Pero aún en esos tiempos –noventistas– aciagos, de triunfo del "pensamiento único" y de los "pequeños relatos", del "fin de la historia", de la "forma" neoliberal y salvaje de un capitalismo latinoamericano apadrinado por el tristemente célebre Consenso de Washington y determinado por las diferentes fracciones del capital vernáculo y transnacional, no cejaron las diferentes búsquedas de recuperación de un/os marxismo/s que todavía tenía/n para decir y para cuestionar, de una teoría crítica que seguía estando y no solamente como testimonio de una "resistencia" tanto cultural como política sino como capacidad de ejercicio crítico –de negación, si se permite ese término tan *demodé* y tan caro a algunos "muertos" pero no tanto de los 90, como Hegel, Marx, Lukács o Adorno– de ese mismo capitalismo triunfante.

De esa época es el libro *El Menemato. Radiografía de dos años de gobierno de Carlos Menem*, donde además del notable texto de Grüner, encontramos las contribuciones de Atilio Boron, Claudio Lozano, Oscar Martínez, Roberto Feletti, Martín Granovksy, entre otros. Y no solamente, también de "los noventa" es su participación en revistas como *El Cielo por Asalto*, donde formó parte del consejo de redacción junto con Horacio Tarcus, el mencionado Boron, Mabel Bellucci, Blas de Santos, Martha Rosenberg, María Alicia Gutiérrez, entre otros; y como *El Rodaballo*, revista en la que a buena parte de esos nombres se le agregaron los de Raquel Angel, Alberto Guilis, Ezequiel Adamovsky, Roberto Pittaluga, Martín Bergel, Maristella Svampa.

En estas publicaciones podemos encontrar artículos como “Política: ¿Otro discurso sin sujeto?” o “Las palabras (perdidas) de la tribu”, donde nadando a contracorrientes Grüner embate no solamente contra un discurso propio de esa década, que afirma una declarada “muerte” –política– “del sujeto” y que conduce hacia la ideológica –por falsa– irreversibilidad del capitalismo; sino que además lo hace contra una degradación –entre posmoderna y neoconservadora– de la palabra política a partir de la recuperación crítica del marxismo como “aguijón”, como búsqueda cuestionadora de la separación propia de la experiencia moderna empobrecida y fetichizada por el capital entre las palabras y las cosas. Tópicas que se mantienen y reformulan en textos que analizan, por ejemplo, las “recuperaciones” –entre pragmatistas y postestructuralistas– de un Heidegger *fin de siècle* redivivo (“La tumba sin reposo: Heidegger todavía”); o bien en intervenciones más coyunturales (“El 14 de mayo, Scilingo y los miedos democráticos”) donde bien se merecía “tomar la palabra” política para cuestionar no ya la veracidad, sino más bien la ética del arrepentimiento de los torturadores y genocidas de la última dictadura cívico-militar argentina mirada/os a la luz del lente del discurso “socialdemoprogrepopuliberal”; o en textos (“La experiencia de la –cosa– política”) o reseñas bibliográficas (“La cosa política y el nido de víboras. A propósito de dos textos de León Rozitchner: *Las desventuras del sujeto político* y *La cosa y la Cruz*”) donde se renueva la pregunta por “lo político”, por la “política” y por un sujeto político que a pesar de todo se manifestaba más que presente a pesar de la supuesta vigencia de toda una retórica del ingreso al “primer mundo”, que muy poco tiempo después se develó tan ideológica como construcción discursivo-hegemónica dominante que era.

Pero también durante esa época Eduardo Grüner publicó una buena parte de sus libros más conocidos y difundidos, a saber, *Un género culpable* (1995), *Las formas de la espada: miserias de la teoría política de la violencia* (1997). Mientras que en el segundo se interroga por lo político y nada menos que por la relación entre violencia y política, esa relación tan vilipendiada como sesgadamente analizada durante la llamada “transición”, y aún después de ella; en el primero se interroga por los “géneros” –o tal vez por El Gran Género maldito– de una intervención intelectual que por entonces cada vez más se venía “encorsetando” –y se sigue haciendo– en los cánones descafeinados y controlados del *mainstream* académico.

Ya hacia el fin de la década, en *El sitio de la mirada* (2000), la reflexión se expande y articula lo cultural, lo político, lo estético. Porque hablar de la "mirada" es hablar de lo que somos capaces –y culpables– de mirar, es hablar de una representación, de una "mímesis", de una "imagen" que –como la mirada– está "construida" tanto social como políticamente; justo en un momento histórico donde, triunfo de la industria cultural mediante, lo que prima –divina TV führer– es la –reducida– democracia representativa y "videopolítica"; donde pareciera mostrarse "todo" y donde –por tanto– pareciera decirse "todo". Punto sobre el que Grüner indica, no solamente que donde está "todo dicho" o mostrado (ya que una imagen vale más que mil palabras) no hay nada dicho, sino que de lo que se trata es de recuperar precisamente –a partir del arte, de la literatura, del cine– la "cifra" de lo inefable, la "alegoría" de lo que no se ha dicho en lo dicho y de lo que no se ha mostrado en lo mostrado.[1]

Si hacia el fin de siglo la crisis del neoliberalismo se expresaba como –al decir de Jameson– una crisis de la "lógica cultural del capitalismo tardío", el resultado de ello se hacía presente no solo en el retorno de la "teoría crítica de la cultura" sino además en "El fin de las pequeñas historias", cuestión –la de la crisis del discurso posmoderno– que, como bien presenta Grüner en la "Introducción" al texto, se confirma con la caída de las Torres Gemelas neoyorquinas en septiembre de 2001, y mucho más –podríamos decir hoy– en la Argentina de los sucesos del 19 y 20 de diciembre de ese mismo año.

Una crisis que Grüner de algún modo –diríamos frankfurtianamente– anticipa en la tematización contradictoria del discurso moderno, en sus conflictos, aporías y horrores; pero que no conducirían –como en el discurso neoconservador posmoderno– a una apología del capitalismo sino al contrario, a la "resistencia" frente a este y a su negación crítica. De allí la recuperación de los "clásicos", pero no de cualquier clásico, sino de aquellos que consideraron dialécticamente la tragedia moderna, elemento que Grüner considerará como modo de recuperación de una praxis transformadora.

[1] A la que también referirá en el "Prólogo" escrito para el libro *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* de Jameson y Zizek (Buenos Aires, Paidós, 2001), titulado "El retorno de la teoría crítica de la cultura. Una introducción alegórica a Jameson y Zizek".

Esto puede verse en los diferentes textos publicados por CLACSO entre 1999 y 2003, en "La astucia del león y la fuerza del zorro. Maquiavelo, entre la verdad de la política y la política de la verdad" (presente en la compilación de 1999, *La filosofía política clásica. De la antigüedad al Renacimiento*), en "El Estado: pasión de multitudes. Spinoza versus Hobbes, entre Hamlet y Edipo" (presente en la compilación de 2000, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*), en "La cosa política: el retorno de lo trágico en las filosofías 'malditas' del siglo XX. Apuntes provisorios para un nuevo fundamentalismo" (publicado en la compilación de 2001, *Teoría y filosofía política. La tradición clásica y las nuevas fronteras*), en un texto como "La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político", que aparece en este mismo volumen (publicado inicialmente en la compilación de 2002, *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*), y también en otro texto que aquí se incluye, "La rama dorada y la hermandad de las hormigas. La 'identidad' argentina en Latinoamérica: ¿realidad o utopía?" (publicado en la compilación de 2003, *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, Imperio y ciudadanía*).

Puede ya verse aquí un "complemento". Porque si Grüner siempre se preocupó por realizar intervenciones que supusieran la posibilidad de explicar críticamente la realidad nacional para postular precisamente su transformación, el vínculo con CLACSO potenció su previo encuentro con la "Patria Grande" latinoamericana. Aunque sin por ello dejar de reconocer que la realidad de América Latina –como así la realidad argentina en ella inserta– resulta de la misma contradicción presente al interior de una Modernidad capitalista, de una racionalidad instrumental capitalista, expresada como colonialismo y como imperialismo. Es por eso que esa realidad no podía prescindir de Marx, como bien lo expresó Grüner allá por 2006 en otro artículo, que está presente –aunque reversionado– en este mismo libro y que lleva por título "Lecturas culpables. Marx (ismos) y la praxis del conocimiento" (publicado en Boron, Amadeo y González, *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*).

Esta pertinencia de Marx para pensar América Latina estuvo presente, además, en la postulación de la propuesta de conformación del Grupo de Trabajo de CLACSO *Pensamiento histórico-crítico en América Latina y el Caribe*,

que Eduardo Grüner coordinó entre 2004 y 2010, y en la que participaron Enrique Dussel, Aníbal Quijano, León Rozitchner, Franz Hinkelammert, Nicolás Casullo, Héctor Díaz Polanco, Edgardo Lander, María Ciavatta, Alejandro Moreano, Plinio Arruda de Sampaio, Yamandú Acosta, Sergio Guerra, Rolando González Patricio, Walter Mignolo, Jaime Ornelas Delgado y Martín Cortés. Del trabajo de esos años surgió la compilación *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*, donde Grüner (2011) escribe "Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy" y "Ausencias posibles, presencias imposibles. 'Africanía' y complejidad transcultural en Fernando Ortiz, Gilberto Freyre y Roberto Fernández Retamar".

Tópicos presentes en el notable ensayo –presentado inicialmente como tesis doctoral, y, como bien señala Eduardo, también producto de las clases dictadas en la cátedra Florestán Fernandes de CLACSO– *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*; donde continúa la temática presentada inicialmente en *El fin de los pequeños relatos. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico* (2002), aunque aquí el foco estuvo puesto en esa primera revolución independentista latinoamericana, esa épica revolución de los negros que fue la que tuvo lugar en Haití entre 1791 y 1804, y que mostró en todas sus dimensiones las enormes aporías de una Modernidad capitalista que prometió la iluminación de la razón y mostró con toda su crueldad el costado oscuro, violento y represivo de esa misma racionalidad emergente de la Europa ilustrada, (una manifestación que anticipará en más de un siglo la advertencia de Adorno y Horkheimer en el "Prefacio" de la *Dialéctica de la Ilustración*: "los sueños de la razón engendran monstruos").

En 2010 Grüner publica, en la compilación de Cecilia Hidalgo y Verónica Tozzi sobre los escritos de Félix Schuster, "Hondos y profundos, tragedia y *episteme* en Kierkegaard y Nietzsche". Y en 2016, en la compilación de Esteban Vernik y Hernán Borisonik *Georg Simmel, un siglo después. Actualidad y perspectiva* publica "La tragedia de la cultura: Una 'cuestión de época'".

También en 2016, en la compilación de Karina Bidaseca editada por CLACSO, titulada *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente*, publica un texto donde continúa la línea de intervención crítica sobre la lucha cultural y anticolonial de los pueblos latinoamericanos

oprimidos, "Negro sobre Blanco. Genealogías críticas anticoloniales en el Triángulo Atlántico. El concepto de negritud en la literatura" (incluido en este volumen). Luego vendrán, en 2017, los libros *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* –en el que se retoman cuestiones sobre arte y cine abiertas en *El sitio de la mirada*–, y, en 2020, *La obsesión del origen. Después de "Heidegger", ¿se puede escribir "Adorno"?*, en el que se examina críticamente la (imposible, pero no inexistente) relación entre Heidegger y la teoría crítica marxista.

Como puede verse, a partir de esta breve presentación y de esta enumeración de artículos y libros publicados por nuestro autor, es estrecho el vínculo que asocia el trabajo de Eduardo Grüner con una institución como CLACSO, desde sus orígenes dedicada a la difusión del pensamiento crítico de la región y a la promoción y desarrollo de la teoría social latinoamericana. Una relación que se refuerza y queda rubricada también en este libro que estamos aquí presentando, y que, sin lugar a dudas, no será el último.

Estudio preliminar

Heredar al marxismo. Crítica, política, historia en los albores del siglo XXI

Gisela Catanzaro

1. Pensamiento y materialismo

¿Por dónde se empieza a pensar? Cuando decimos pensar ¿es lo mismo que decir escuchar o leer? ¿Qué privilegios y qué políticas medran en la sombra de esa ingenua interrogación? Y cuando hacemos todas estas preguntas ¿no diferimos acaso una acción política que resultaría imprescindible aquí y ahora y que, sin embargo, solo un binarismo imperdonable podría imaginar como antítesis de aquella práctica reflexiva e interpretativa? Eduardo Grüner nos enseñó muchas cosas sobre la tragedia, lo político y el materialismo, pero nos enseñó –sobre todo– que ni más ni menos que en esa viscosa sustancia histórica estábamos enmarañadxs cuando aparentemente estábamos en otra cosa; cuando nos disponíamos a escuchar apaciblemente una clase en la universidad, cuando abríamos en perezosa contemplación las páginas de un libro, o nos enfrentábamos a una hoja de papel para "empezar" a pensar algo.

Y es que toda práctica –y no solo la cognitiva– supone una lectura de la realidad, y toda lectura –resonaban y resuenan los ecos althusserianos en las palabras de nuestro profesor y autor de este libro–, es culpable (Althusser y

Balibar, 1998). No lo es en tanto merecedora de un castigo, que diversas teologías y filosofías políticas profetizaron como destino inescapable de lo humano y que hoy cobra nuevo protagonismo en un capitalismo francamente sacrificial. Lo es en el doble sentido de activamente transformadora *de* y pacientemente suscitada *por* una singular materialidad histórica irredenta que la urge. Al carcomer la dicotomía sujeto/objeto, el señalamiento de la culpabilidad de la lectura apunta a la praxis y a lo estructuralmente imposible de una "neutralidad" que, en todo caso, solo podría emerger al final; no como aquel inmaculado origen desvirtuado *a posteriori* que imaginan las epistemologías idealistas, sino como el complejo efecto de una serie de operaciones de neutralización. Pero la idea de una interpretación asumidamente culpable apunta también a arruinar la antinomia entre necesidad y libertad por la cual el pensamiento emancipado resulta falsamente identificado con una presunta indeterminación; identificación que paradójicamente llega al paroxismo de la imaginaria omnipotencia subjetiva predicada por la ideología humanista, dice Grüner, en la concepción post-humanista de un no-Sujeto que sería pura potencialidad y diseminación.

El pensamiento crítico que renuncia a imaginarse dueño en su propia casa no es libre en el sentido de indeterminado, pero sí responsable de su intervención en un mundo que, por lo demás, no se reduce a pensamiento y que fija las condiciones históricas de su emergencia. Por eso mismo, tal pensamiento sabe –como diría Adorno (2004) del arte– que no tiene garantizado su derecho a la existencia. Y así, si "intranquilizar a los tranquilos" es el talante que acompaña a todo conocimiento crítico de la realidad, para Grüner su paradójica condición es la propia intranquilidad del pensamiento que, antes que una falla, resulta una consecuencia y una potencia de toda práctica materialista del conocimiento.

No hay marxismo crítico sin intranquilidad del marxismo. Semejante intuición, que chispea persistente en el trabajo de heredar a los marxismos desplegado en este libro, debe soportar una paradoja que Grüner revisita una y otra vez en inflexiones diversas. Pocas chances para una crítica del presente restarían en pie, si perdiéramos lo evocado en ese nombre que menta simultáneamente un proyecto revolucionario y una revolución filosófica en todos los planos de la cultura –siendo teoría y política dos instancias que no pueden ni identificarse ni disociarse sin que el marxismo desaparezca. Pero el marxismo

debe permitirse ser interrumpido y reiniciarse no solo al calor de lo que no es teoría –la práctica política de las masas, pero también las prácticas estéticas–, sino asimismo al calor de otras formas de pensamiento crítico no marxistas e incluso no modernas, en un gesto de fidelidad hacia lo no-idéntico renegado en el principio de equivalencia inscripto en la lógica del capital.

Ajustar cuentas con los marxismos es entonces producir cesuras litigiosas y siempre localizadas –"cortes continuados" diría Althusser– respecto de lo que también allí opera a veces como momento de ofuscación, para transitar las complejidades abiertas por la teoría que más consecuentemente pensó sus condiciones históricas de posibilidad en tanto pensamiento y sus efectos en tanto práctica teórica y política; la teoría que –más aún– se postuló como teoría de una práctica y que, en ese sentido, mucho antes de que el des-centramiento y la deconstrucción adquirieran estatuto oficial en las academias internacionales, se concibió a sí misma como una teoría necesariamente no-toda, como teoría finita. Por eso el corte incesantemente reiniciado es también un modo de heredar una tradición que sostiene que no hay interpretación del mundo sin su transformación –y viceversa–, y el ajuste de *cuentas* en cuestión busca menos trazar la raya para dictaminar una sentencia final que suscitar, como el *cuentista* benjaminiano, en torno a cada concepto y cada avatar político considerados, un interrogante clave: *¿y cómo sigue la historia?* (Cfr. Benjamin, 2008).

2. Coyuntura presentista y tareas de la crítica

No cualquier época puede o desea formular esta pregunta. Aún menos la nuestra, blindada ominosamente sobre sí misma en un "presentismo" (Grüner, en este volumen, p. 61) por el cual son simultáneamente bloqueadas las insistencias de un pasado pendiente y la imaginación de un porvenir tanto a nivel político como teórico. Es precisamente *esa* circunstancia la que dispara en este libro la necesidad de un nuevo balance crítico que, en el plano filosófico, indaga los límites de la reflexión contemporánea y los lee, antes que como meros déficits subjetivos, como índices de un quiebre mayor de la voluntad política de refundación del lazo social "en una época en la que la 'revolución', como el Dios (ya no) Venidero, se ha ocultado sin dejar mensajeros" (p. 310).

La intuición persistente en la obra de Grüner de que no hay marxismo sin intranquilidad del marxismo y de que sin un marxismo inquieto tiende a afianzarse indefectiblemente la imaginería de una reconciliación que deja intacta la explotación, adquiere una nueva complejidad con el oradamiento del imaginario de la revolución y en la circunstancia de una tendencial consolidación de la experiencia presentista. En tanto intuición del pensamiento, revela asimismo su propio carácter situado en una coyuntura precisa que difiere tanto de aquella planteada por la "Guerra fría", como de aquella otra marcada a nivel ideológico por la utopía multiculturalista y las promesas de un capitalismo "globalizado y libre de fricción". En contraste con la primera –"cuando el capital todavía podía ilusionarse con una autorreforma que detuviera o retardara indefinidamente sus crisis y el anti-capital todavía podía ilusionarse con crear algo diferente del capital" –, y sintomatizando la crisis de la utopía multicultural con la que el capitalismo buscó relanzarse en las últimas décadas del siglo pasado, en la coyuntura actual resultan empobrecidos incluso los esfuerzos ficcionales de unas clases dominantes que "ya no apuntan a un futuro", conformándose con vivir, dice Grüner, en una combinación abyecta de terror bélico generalizado; desaparición *de facto* de la democracia; dominación mundializada del capital financiero-especulativo; y parloteo alienante de los *media*, las virtualidades informáticas o las mal llamadas redes (a)sociales.

El presentismo del capitalismo contemporáneo pierde, desconoce o escamotea a la cultura, la sociedad y la *polis* como políticas en el sentido de periódicamente requeridas de refundación. Pero, más grave aún, se efectiviza en la pérdida del deseo subjetivo de intervenir en esa necesaria refundación. Ningún sistema anterior "había logrado inscribirse tan indeleblemente en la gramática libidinal de los sujetos sociales, de modo que todos, hoy, hablamos y pensamos en la lengua del capital. Y, se sabe, no es empresa sencilla inventar una nueva lengua" (p. 285). Por ello mismo, para Grüner, la coyuntura actual no puede ser linealmente leída –como a veces parecen sugerir pensadores que enfatizan unilateralmente los aspectos disolutorios de un "capitalismo en decadencia"–[1] como una mera destrucción del

[1] Ver, por ejemplo, *¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia* (Streeck, 2017).

lazo social, expresiva de un sistema y unas clases dominantes impotentes que operaría una suerte de regresión al grado cero de lo ideológico, sino que debe conceptualizarse como algo mucho más peligroso precisamente debido a su capacidad subjetivante. “Lo que ha hecho el capital es *producir* ciertos lazos sociales estructuralmente perversos, y muy difíciles de ‘desatar’ para *re-anudarlos* con una lógica diferente. A fin de cuentas, el ‘individualismo competitivo’, la ‘guerra de todos contra todos’ *es* un lazo social, incluso *libidinal*, y ha demostrado ser de los más potentes”.

Aunque desde la década de 1990, y en libros como *El sitio de la mirada*, *Las formas de la espada* y sobre todo *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico,* Grüner ya había venido sosteniendo una persistente polémica con perspectivas teóricas que rechazaban todo empleo del concepto marxista de ideología y toda perspectiva totalizante y así tendían a alentar en los hechos la auto-representación satisfecha de un presente plural, dúctil y sin marxismo, en este libro los efectos de la absolutización del presente sobre la reflexión y la posibilidad de experiencia adquieren renovada gravedad y centralidad debido a su inédita generalización y alcance existenciales. Ya no se trata, dice, de que sencillamente se haya abandonado a Marx sino de algo mucho más genérico y en términos lógicos anterior. Se trata del quiebre de toda voluntad, por parte de la inmensa mayoría de los pensadores críticos, de re-pensar *lo* Político, que a su vez expresa un grado inédito de *goce identificatorio y tanático* de las masas con el capital que, muy democráticamente, atraviesa por igual a víctimas y victimarios.

Y es que “presentista” no es simplemente una predicación laudatoria del presente –como lo fue la comprensión de este en términos de una consumación del sentido de la Historia en las filosofías progresistas decimonónicas– propia de ciertas clases sociales y limitada al nivel consciente, doctrinal, de lo ideológico. Es, sobre todo, y antes, una colonización del tiempo y la experiencia histórica por los cuales el propio horizonte vivencial social resulta “encajonado en la desidia de un *ya fue*” que disocia el presente del pasado y cree, incluso, poder prescindir de las ilusiones que necesita para funcionar. Presentista sería, en una imagen dialéctica que Grüner sugiere, la experiencia del tiempo en la cual el Apocalipsis ya no se

justifica como prólogo a la Redención, ni la actualidad de la desdicha como antesala de la dicha prometida,[2] sino como algo Eterno, como fin en sí mismo.

En semejante coyuntura, la cuestión de una crítica ideológica informada por el psicoanálisis así como la reconsideración filosófica de lo teológico-político y de un sujeto no confinado en la lógica de la identidad y el dominio, cuestiones que comprometieron al marxismo durante el siglo XX pero también a tradiciones filosóficas ajenas a él, adquieren una nueva relevancia para un pensamiento crítico cuya tarea primordial sería hoy la de intentar quebrar un presentismo que –más allá de una mera deficiencia en el saber sobre la historicidad de lo humano– es *ideológico* en tanto peculiar configuración de la experiencia del tiempo, de lo otro y del deseo. Esa tarea requiere, para Grüner, el despliegue de una crítica de la *fetichización* de lo existente y de nuevas formas de *imaginación* de un porvenir –dimensiones contrastantes y en cierto modo "insuperables" de lo ideológico tematizado por Marx y los marxismos–, así como un examen crítico de "los modos de producción de conocimiento/pensamiento que formularan al menos las primeras hipótesis para una 'cultura ajena' y 'excéntrica' al sociometabolismo del capital". Pero, asimismo, sería preciso evitar la reedición de cualquier tipo de ilusión respecto a la omnipotencia de la reflexión teórica –hoy minada en sus condiciones de posibilidad, entre otras cosas, por la cruzada anti-intelectualista del capitalismo neoliberal. Si quebrar el presentismo demandaría un significativo esfuerzo teórico mayormente pendiente, tal posibilidad de quiebre desbordaría necesariamente –sostiene Grüner en consecuente lógica marxista– todo intento de circunscripción epistemológica y todo privilegio intelectualista. Para el pensamiento crítico se trataría de imaginar el funcionamiento real de las posibles alternativas y la "*reanudación* del lazo social sobre otro metabolismo", pero "semejante *imaginario*, para aspirar a algún grado de eficacia, requeriría del diálogo permanente con las *fuerzas sociales* capaces de ponerlo en práctica" (p. 285), puesto que

> *Desencajar* ese horizonte temporal dominante, ponerlo "fuera de quicio" (...) no es –aunque lo sea también– tarea de historiógrafos, de filósofos, de teóricos sociales: es tarea de las multitudes anónimas, dispersas, múltiples, de lo que antes se llamaban los *pueblos*, los "vencidos", dice Benjamin –pero no, por completo, derrotados

[2] Ver "Apuntes sobre el concepto de historia" (Benjamin, 1996a).

> para siempre–, el "proletariado" decía Marx, rehaciendo su propia historia sobre las ruinas mortificadas de un pasado que no es el *suyo*, sino el que le dieron (los "progresistas") para aplastarlo bajo los monumentos de "su" historia. (p. 147)

3. Disonancias: crítica "paranoica" y crítica dialéctica

Apelando a un término acuñado por Marcuse (1968) estaríamos tentados de sugerir que, en su lectura de la coyuntura actual, Grüner denuncia cierta unidimensionalización acontecida en las últimas décadas –aunque no radicalmente nueva– por la cual se consumó la simplificación "positivista" de la experiencia que ha venido profundizándose con el desarrollo histórico del capitalismo y que solo reconoce como real a aquello que ha llegado a ser, pero que además niega en lo existente sus tendencias al porvenir y su conflictividad inmanente, identificándolo en cambio con la presunta conclusividad del *fait accompli*. Pero, aunque no totalmente extraviada, semejante definición sería tal vez demasiado imprecisa, porque lo cierto es que Grüner –incluso en un plano estrictamente teórico abstraído de las complejidades que la relación entre práctica teórica y práctica política siempre plantea a un materialismo complejo y consecuente– no hace siempre lo mismo. No lo hace ni frente a la experiencia presentista ni tampoco en las interpretaciones que nos ofrece en este libro acerca de diversos "objetos de cultura" en sentido benjaminiano: desde una película o una corriente estética, a las formas predominantes de la subjetividad en el capitalismo tardío o las reemergencias de lo teológico-político; desde la Modernidad, a las teorías formuladas para pensarla; desde la cuestión nacional en geografías (convertidas en) periféricas, al colonialismo que las proyectó como su otro para poder desconocer su propio particularismo.

Así, ajustando un poco el foco de la lectura podríamos precisar que eso que llamamos "crítica" se modula en verdad, en las reflexiones presentadas por Grüner en este inmenso libro, en dos estrategias diversas y no necesariamente armónicas entre sí; o bien, que en sus interpretaciones dos estilos críticos que no pocas veces han entrado en cortocircuito dentro de la tradición marxista y fuera de ella, encuentran su momento de verdad. Se trata, de un lado, de una modalidad crítica que el mismo Grüner en algún momento califica de "paranoica" y que moviliza la semántica de la crítica a un "poder" acosador y omnipresente que deglute toda alteridad,

con el agravante de resultar insidiosamente indistinguible de esa diferencia que busca suprimir. Y, de otro lado, de una crítica dialéctica, que opera más bien por descomposición de los que solo aparentemente constituirían polos enfrentados o "lógicas" monolíticas y que, cuando habla de "poder" y de su potencia de unificación, se refiere en verdad a un Uno "dividido contra sí mismo".

La primera modalidad de la crítica, de resonancias foucaultianas pero también autonomistas o libertarias, suele mentar al poder en singular (*el* poder, que es también *la* policía opuesta a *la* política en la conceptualización de Rancière, 1996) o con mayúscula, para denunciarlo en tanto gramática o describirlo como microfísico pero siempre desde una cierta exterioridad. Y puede llegar a apelar a conceptos como el de "biopolítica" o "sociometabolismo del capital" para nombrar un "sistema" cuya "lógica" ha conseguido moldear todas las zonas de la experiencia social. La segunda, más próxima a las revisiones de la dialéctica realizadas por Adorno o Althusser, no solo alerta contra las trampas de la abstracción y la pureza –muchas veces soportadas en sustantivos macizos, presuntamente originarios y totales–, sino que insiste asimismo en la necesidad de no reproducir a nivel de la crítica las auto-representaciones del Otro como coherente y no contaminado. Ambas modalidades críticas materializan políticas del conocimiento orientadas a la des-totalización de lo existente que, para ello, ponen en juego ciertas representaciones de la totalidad. Pero mientras en la segunda el Todo es a su vez concebido como *efecto* de una lucha en curso sintomatizada muchas veces en el "rechinar"[3] y la ambivalencia de unas estructuras dominantes cuya pretendida plenitud deviene objeto de la crítica ideológica, la primera tiende a desplazar los conceptos de ideología y lucha de clase en favor de un análisis de los mecanismos productivos que rigen la *lógica* de la totalidad. Si esta última crítica asume como programa de máxima de un intelectual el ser ajeno *al* poder y criticar a *cualquier* poder, la crítica dialéctica alerta contra el borramiento de la historicidad implicado en la constitución de la equivalencia "cualquierista". Alumbrada a pesar de todo en ese terreno hegeliano por el que pierden algo de su brillo el firmamento kantiano y las ontologías, ella no cesa de recordar su propia "patología" y las complicidades con lo más vigente alimentadas a lo largo de la historia por las pretensiones de trascendencia.[4]

[3] Ver *Sur la reproduction* (Althusser, 2011).
[4] Ver *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada* (Adorno, 2002).

Desde la "Introducción" de este libro al texto dedicado a Pierre Clastres, pasando por el ensayo "El pensamiento crítico hoy por hoy"; desde "La modernidad autocrítica" a "Marx y los muertos que vos matáis", pero también al interior de casi todos ellos, estas dos modalidades críticas coexisten en tensionada constelación en este libro que sostiene, a la vez, el modelo de la crítica del poder y el modelo de la dialéctica de la ilustración; la comprensión del capitalismo a partir de la "lógica del capital" en un intento de trazado de una alteridad radical, y su intelección bajo la consigna de la primacía de la lucha de clases sobre las identidades en lucha que descubre a las subjetividades políticas como inmanentemente atravesadas por –pero no necesariamente disueltas en– lo otro que ellas. El primero espera un acontecimiento, convoca una discontinuidad radical; el segundo piensa las tendencias dominantes también como contratendencias y vuelve a recordar que la discontinuidad sigue siendo interpretación de una herencia, lectura –aquí y ahora– de la tradición.

4. Asimetrías (A propósito del índice histórico de la crítica)

Dos estrategias entonces, que reemergen una y otra vez, sin que ninguna de ellas pueda dar por superada a la otra, pero que sin embargo ni se disponen en simetría ni aparecen como "alternativas" igualmente válidas o eventualmente armónicas. Como Grüner deja señalado a propósito de la relación entre marxismo y psicoanálisis en el ensayo dedicado a Althusser, no se trata, en primer lugar, de buscar armonizaciones. El talante de su pensamiento apunta más a interrogar la productividad de encuentros singulares que a buscar –o forzar– compatibilidades volviendo ilegible la contingencia de los puntos de intersección en que convergieron ciertos desarrollos autónomos, así como las distancias que los separan. Por otra parte, no se trata tampoco de ordenar "alternativas" equidistantes o de celebrar un eclecticismo metodológico que, en franco subjetivismo, haría emerger *a piacere* de su "caja de herramientas" esta o aquella otra técnica crítica como si se hallara en dócil disponibilidad para cualquier coyuntura.

En aquella coexistencia disonante se trata, en todo caso, de dar un tratamiento posible a un *dilema objetivo* al que muchas veces se enfrentaron los marxismos y al que no fue ajeno el mismo Marx –como podría probarse en una

lectura conjunta de los capítulos I y XXIV de *El Capital* que resistiera la tentación de aplanarlos en una única y monolítica metodología.[5] "Dilema" –decimos– porque en la tensión irresoluble entre la *urgencia* de quien afirma "la presente ignominia debe cesar" y la *paciencia* de quien ausculta los sitios en que "el orden" suena a hueco y vacilan su pureza, su rotunda autoevidencia –tensión entre la cautela spinoziana y el "instinto de justicia" reclamado por Martínez Estrada (1999), podríamos decir apelando a nombres propios– sigue jugándose la suerte del pensamiento crítico hoy. "Objetivo" porque esa suerte no es dictada en exclusiva por el sujeto de la crítica y sus inclinaciones personales.

Y es que, para la crítica materialista, lejos de ser independiente, el método crítico se encuentra afectado por la cosa histórica que tiene que analizar y varía junto con aquello que funciona como ideología. Ese es su "índice histórico" –podríamos decir replicando a nivel metodológico aquello que Benjamin (1996b) sostenía contra Heidegger a propósito de la diferencia entre las imágenes dialécticas y las esencias de la fenomenología (p. 122). Así, frente a la mutación de lo ideológico asociada a la emergencia de los totalitarismos del siglo XX, también Adorno (1969) pensó que la crítica debía reconsiderar su papel como cuestionadora de las legitimaciones del orden, precisamente para poder seguir inquietando las normalidades en que respiraban y se reproducían la existencia falsa y la vida dañada. ¿Podía acaso persistir ella impertérrita en la refutación de las legitimaciones antaño forjadas para garantizar la reproducción de la dominación mientras esta renunciaba mayormente a las

5 Como hemos intentado mostrar en otra parte, en esos capítulos Marx (1997) interpela a dos tipos de lectores muy diferentes entre sí. En el capítulo sobre la acumulación originaria, aquello que el liberalismo rememora como una apacible y digna historia de laboriosos *gentlemen* es revelado por su crítico como un consistente latrocinio en el curso del cual los "nobles señores" ejercieron todo tipo de iniquidades para convertir generaciones enteras de hombres y mujeres en una masa amorfa de desposeídos frente a cuyo sufrimiento no podemos sino experimentar empatía. Marx no solo no renuncia a ella, sino que reclama ese espanto en el lector, agitando los espíritus frente a tamaña iniquidad cometida sobre los antepasados. Pero pocas cosas podrían resultar más contrastantes con este estado de conmoción moral que la disposición apacible y curiosa que simultáneamente él exige de esos mismos lectores en su desentrañamiento del "enigma mercantil" acometido en el capítulo I, donde el conocimiento crítico del presente parece requerir más detectives sagaces, dispuestos a auscultar todo tipo de complejidades, incoherencias y matices –sobre todo a propósito de la religión– que espantados humanistas.

pretensiones de sostener un discurso autónomo y se satisfacía en la interpelación de ciertas configuraciones psicológicas para servirse de ellas?

Semejante pregunta adquiere renovada actualidad en la coyuntura de un totalitarismo afectivo también renovado, que parecería volver en gran medida caducos algunos procedimientos de la lectura sintomática atentos a los desdoblamientos del discurso dominante debido a sus inéditos grados de literalidad. En cierto sentido, en efecto, podríamos sospechar que no es la misma crítica la que reclama un mundo organizado –para decirlo con Grüner– por una burguesía revolucionaria que hizo un monumental esfuerzo ficcional para elaborar las narrativas de la Historia, del Sujeto, de Occidente y de su Libertad que le permitieran llevar adelante la mundialización del capital, y otro mundo cuyas clases dominantes viven en el presentismo y han renunciado no solo a la épica sino al futuro sin más.

De allí la plausible superioridad de la crítica paranoica hoy. Leída sobre el trasfondo de ese carácter totalitario del capitalismo contemporáneo, ella capta bien lo claustrofobizante de una realidad que deja cada vez menos resquicios para lo que no se le parece y que muestra una impermeabilidad hipopotámica frente a las incoherencias argumentales para dirigirse directamente al cuerpo y al inconsciente de quienes la padecen.[6] *Porque* puede describir con precisión tanto la multiplicidad y ubicuidad de los mecanismos de la dominación, como la creciente dificultad subjetiva para ordenarlos –para trazar mapas cognitivos, diría Jameson– en términos de conflictos entre morales y políticas en conflicto, y *porque* –como a nuestro entender sucede en el caso

[6] En este sentido, refiriéndose a los análisis de la cultura elaborados por Fredric Jameson, Grüner sostiene que "si bien *siempre* fue una función central de las ideologías dominantes la organización de los cuerpos, de sus comportamientos y sus deseos, ahora esa función es *la vida misma* con toda su ficticia apariencia de espontaneidad", y que tal vez por eso sería necesario "apelar a la noción de *biopolítica* –acuñada por Foucault y explorada incansablemente por Agamben o Esposito– para dar cuenta de semejante 'salto cualitativo'". Precisamente debido a ese carácter totalitario de la realidad, prosigue Grüner, es que para Jameson el arte, cuando se pretende resistente, a menudo tiene que reaccionar de forma *paranoica*, retratando al sistema mundial como una gigantesca, omnisciente e inabarcable organización *conspirativa* "donde el individuo aislado (...) aparece impotente, no solamente por enfrentarse a fuerzas tan superiores a él, sino principalmente porque el poder que pretende denunciar o develar parece *no estar en ninguna parte*, y al mismo tiempo en todos lados".

de Wendy Brown (2005, 2015)– permite trazar sugestivas hipótesis sobre los riesgos de destitución de toda subjetividad ética y de toda autonomía que se ciernen sobre el presente, su estrategia totalizante parecería más adecuada que la de la crítica dialéctica para el análisis de los mecanismos de un "poder" que es también el más total, unívoco y universal.[7]

Y, sin embargo, si aún así esta modalidad crítica no llega a constituirse, para Grüner, en *el* modelo de la crítica del presente esto se debe principalmente a que, en lo que muestra –en lo que ve, diría Althusser–, omite "lo que *desmiente* silenciosamente la omnipotencia del sistema" (p. 808) y así coadyuva a su fetichización. Contra ella alerta el "índice histórico de la crítica". Este no habla únicamente de una historia que ha acontecido y "fuerza" la lectura, sino también y sobre todo de una historia que está por hacerse *porque*, en primer lugar, no está ya consumada; benjaminianamente: *porque* el presente no coincide consigo mismo a pesar de lo que pretende y la lectura de esa no coincidencia –su advenimiento a la legibilidad dice Benjamin– coincide con un ahora en que se escribe la historia. En este sentido la crítica porta un índice histórico en la medida en que en ella late una pretensión de "relanzar" la historia a partir de las fisuras del presente que, en cambio, resultaría confirmado por la mera descripción de sus perfiles más destacados.

Efectivamente: ¿no resultaría acaso reduplicada la ilusión de omnipotencia sistémica y, con ella, el presentismo por parte una crítica que proyectara incansablemente al sistema como autosuficiente y todopoderoso, como tendencia consumada y unívoca, tal como a veces sucede con los conceptos de biopolítica o racionalidad? Esta pregunta no es –como suele recriminársele– "utópica" en el sentido de pretender ponerle coto al pesimismo para intentar alojar, a pesar

[7] La religión de la mercancía, dice Grüner, es la religión que en toda la historia ha calado más hondo en el funcionamiento objetivo, inconsciente, de todas y cada una de las prácticas humanas. "Esa es la radical diferencia *específica* de la religión del capital respecto de cualquier otra: que, como diría Foucault del poder (¿y de qué otra cosa estamos hablando?) no se limita a impedir, a reprimir, a encuadrar o a dominar a los sujetos: los *produce* (...) no se trata en ella de la *fe* o la *creencia* –o de la falta de ellas–, sino de eso que ahora se llama el *biopoder*: sucintamente, la organización misma de la vida –y de la muerte– humana bajo el sociometabolismo del capital, y para la que se dice que 'no hay alternativa' (¿se puede pedir mayor *fundamentalismo* que este?). Y es una religión que ya no apela, siquiera, a la persuasión o al consenso ideológicamente construido, porque solo le interesan las *conductas reproductivas*" (p. 271, en este volumen).

de todo, el espacio para la esperanza. Es más bien "realista" en el estricto sentido lukacsiano de la palabra; ese que quedó plasmado en los memorables *Ensayos sobre el realismo* donde Lukács (1965) exigía para la crítica y la práctica estética algo más que una posición "naturalista" sumisa en la forma –tal vez a pesar de las intenciones radicales de sus autores– a los dictámenes de una mala realidad que ellas se limitaban a describir. Dispuesto a reflejar especularmente sus perfiles más salientes como si fueran el Todo en las producciones pretendidamente críticas; ciego en su preciosismo inmediatista respecto de las –a veces sordas– "contratendencias" que arruinaban la pretensión de acabamiento de los hechos, tal naturalismo contravenía las exigencias realistas y, mucho peor aún, traicionaba la realidad, que era más y otra cosa que su conciencia de sí.

De esa distancia precisamente hablaba –y sigue haciéndolo– el concepto marxista de ideología, que constituye una parte central del andamiaje conceptual puesto en juego en este libro excediendo todo emplazamiento "temático".[8]

[8] Si por una parte el concepto de ideología se vuelve evidentemente protagónico en ciertos análisis –como por ejemplo los que Grüner propone acerca del fetichismo como "matriz de lo ideológico"–, por otra parte excede esa circunscripción temática. Crítico-ideológica es, en este segundo nivel, la aproximación general a la realidad asumida –ya sea que se trate de la teoría de la historia, del fetichismo, el colonialismo o la teoría del conocimiento– en la cual resulta transformada la índole de las preguntas formulables al "objeto". Así, por ejemplo, en el caso de la epistemología materialista no se trata de realizar una pregunta hipotética por las condiciones y posibilidades humanas en general, sino de emplazar al conocimiento en la historia formulando una pregunta crítico-ideológica en la que se responde al escamoteo del particularismo implicado en la definición supuestamente universal y atemporal del conocimiento generalizada por la Ilustración. Así también, como Grüner señala a propósito de Wallerstein, en el caso de la crítica de la representación progresista de la historia, la pregunta por el tipo de desarrollo del capitalismo en América resulta transformada por la pregunta respecto del papel que tuvo la producción de gran parte del mundo en la *constitución* del capitalismo europeo "original". En ambos casos es en ocasión de una cierta omisión estructural que ha tenido lugar, se ha consolidado, y que la crítica pretende volver legible, que se disparan una reflexión y una acción irreparablemente situadas y no originarias que muestran a su vez a lo presuntamente originario como devenido y dependiente. Sin embargo, aunque señala un escamoteo acontecido, la perspectiva crítico-ideológica no es necesariamente crítica de la falsa conciencia o la reposición final de una totalidad autotransparente y plena. Antes bien, ella siempre está imbricada en la creación de nuevos imaginarios capaces de iluminar lo que le faltaría a una realidad semejante; capaces de mostrar –como quería Adorno al final de *Minima Moralia– lo menesteroso* de su pretensión de literalidad. Dicho en otros términos, no hay crítica de la ideología –en el sentido de destotalización de la totalidad falsamente reconciliada– sin totalización –en la que se muestre el carácter devenido y

¿Podría ser reemplazado por el de "racionalidad" o el de "biopolítica"[9] sin que se perdiera por el camino el doble índice histórico del criticismo materialista? Para desandar aquella asunción ideológica de la parte por el todo y tematizar la complejidad inmanente de la dominación, no alcanza con una analítica del poder que frecuente y paradójicamente –dice Grüner– puede caer en una verdadera *metafísica* del Poder en virtud de la omnipresencia poco menos que indeterminada que Foucault le atribuye a lo que llama Poder (p. 167). Y no alcanza no porque esa analítica sea falsa sino porque es abstracta.[10] Por más microfísica que se

---

"patológico" del fenómeno considerado–, pero tampoco al margen de la ideología –en el sentido de producción de imágenes y ficciones a cuyo trasluz se revele lo limitado y pobre de lo existente.

9 Como se sabe, la idea de racionalidad constituye la contrapartida de la crítica foucaultiana al concepto de ideología (ver Foucault, 2000: 36 y ss.) y busca corregir los déficits y los excesos que lo aquejarían a la hora de conceptualizar los mecanismos de la dominación. Entre los primeros se destacaría un problema de escala: el concepto de ideología no conseguiría iluminar los mecanismos finos del poder. Entre los segundos, un sesgo racionalista en el doble sentido de referir los mecanismos de la dominación a una suerte de sujeto constructor cuyos intereses le prestarían consistencia interna, y de excesivamente espiritual en tanto, al localizar a la dominación como un fenómeno de la conciencia subjetiva tendería a pasar por alto la dimensión material o física del poder. En el concepto de ideología habría asimismo un exceso epistemológico, asociado a su enlazamiento con la idea de verdad y crítica, que o bien no piensa el nexo entre conocimiento y coerción, o lo hace en términos de ocultamiento, justificación, acompañamiento o legitimación de la dominación en el orden de las conciencias, y donde tienden a aparecer como exteriores los componentes de una misma unidad de saber-poder. Ahora bien, ¿cuál sería la ventaja de hablar de racionalidad o de biopolítica a la luz de un concepto de ideología que –como sucede en el caso de Althusser pero también en el de Adorno– asume las dimensiones ideológicas de todo saber pero no por ello renuncia a la diferencia eventualmente producible por el conocimiento; un concepto que, aún cuando a veces las evoca, excede las figuraciones de una manipulación centralizada y piensa más bien en la materialidad de una ideología que existe en rituales múltiples y descentralizados (característica de los Aparatos ideológicos del Estado por oposición a los aparatos represivos del Estado según Althusser), y que no está reducido racionalistamente al nivel de las legitimaciones pero que puede, no obstante, conceptualizarlas como una de las dimensiones de lo ideológico? A la luz de esta complejidad, daría la sensación de que lo que perturba a los críticos del concepto de ideología es menos lo que este no logra concebir que aquello que se resiste a dejar fuera de la consideración.

10 Esa misma abstracción es la que, como Grüner muestra convincentemente, afecta a un "giro ético" de impronta levinasiana que alienta la hospitalidad hacia una alteridad indeterminada, donde el Otro es tomado como dato y deshistorizado sin que se plantee el problema político de quién es ese Otro cuyo rostro debemos respetar. Se trata, dice, de "la eliminación de la Historia, especialmente de la que todavía *debemos hacer*. Enunciado así, el Otro es *cualquiera*: el Diferente étnico, religioso, sexual, desde ya, pero también ¿por

muestre, el problema de la crítica del poder –que en muchos casos comparten, agregaríamos nosotros, las apelaciones a "la lógica" o el "sociometabolismo" del capital y a la sociedad o la cultura como un "orden policial"– es su abstracción en relación a las formas concretas, conflictivas y contaminadas, desiguales y combinadas, en que la dominación efectivamente *existe*, y que ni encuentra adversarios preconstituidos ingresando al campo para –solo entonces– iniciar la lucha, ni puede ser concebida bajo la forma espiritual de un sujeto que "habla" con una misma voz e intensidad en todos los fenómenos.

Así, aunque a veces se refiere a las "resistencias" como índices de aquella complejidad inmanente, a Grüner parecería sucederle con el modelo de la crítica del poder algo semejante a aquello que en *Dialéctica de la Ilustración* Adorno y Horkheimer (2007) experimentaban a propósito de Nietzsche: era imposible prescindir de él en cierto nivel programático, pero también acompañarlo hasta el final. Tal vez por eso mismo, en los análisis desplegados en este libro, él sigue privilegiando la referencia a una conflictividad "primera" e incesante que sería la causa ausente de todo aquello que, en la superficie, aparece como unívoca potencia codificante del Poder. Una conflictividad estructural, una escisión inmanente al Todo –que por eso mismo debe ser conceptualizado como uno *y* tachado simultáneamente– que la crítica paranoica tiende a perder de vista en el mismo movimiento en que pretende dejar atrás los conceptos de ideología *dominante*, totalidad compleja *sobredeterminada* y, sobre todo, *lucha de clases* –no las clases, pero tampoco "el poder" y sus resistencias– como ese *proceso* que constituye el único posible "sujeto" de la historia, que la Historia pretende denegar.[11]

---

qué no? 'Hitler' o 'Stalin', o 'Bush' (¿o no son ellos, también, *otros*?). Y si se nos dice, como sin duda se nos dirá, que no, *ellos* no, porque justamente ellos son el Mal radical con el cual aparece el *límite absoluto* del Rostro, diremos que en efecto así es, pero que entonces el Otro no es absoluto: tiene *grados*, tiene *diferencias internas*, y por lo tanto estamos obligados a elegir *quién* sí y quién no. Y allí donde estamos obligados a *elegir*, no hay remedio: estamos, en el sentido más amplio, pero más estricto, en el resbaloso, impuro, terreno de la *política.* Es decir: en ese terreno del conflicto *permanente*, insoslayable, irreductible, entre el Universal y el Particular, donde el 'Otro' tiene que ser *re-definido* en cada momento, pues es una construcción *hacia adelante*, y no alguien/algo que ya puede darse como *dado*".

[11] La lucha de clases –leemos en el texto que aquí introducimos– es "la *otra* historia, la *otra* temporalidad, que –al igual que la historia y la temporalidad de las 'sociedades sin historia' respecto de *la* historia, la de occidente– es la 'causa perdida' (perdida porque sus inscripciones actuales disuelven su origen en la noche de un tiempo prehistórico que

Esa lucha de clases –"inconsciente político de la historia" dice Grüner reapropiándose del concepto jamesoniano–[12] no está solo presente en las representaciones dominantes bajo la modalidad de la –tendencial– expulsión de lo no idéntico y la fagocitación de sus otros, sino también en el modo de la ambivalencia, impureza, mesticidad, *de* la identidad dominante, que es menos de una pieza, menos "idéntica" de lo que ella querría. Si la historia del capitalismo no es *solamente* la historia de la clase dominante, así como la historia del colonialismo no es *solamente* la de las potencias coloniales, ese "no solamente" remite menos a un "sujeto aparte" de "El poder" que resistiría frente a Él, que a la contaminación de ambos por el proceso conflictivo y carente de la forma de una conciencia intencional –diría Althusser– en que *consiste* el movimiento histórico. Un movimiento que nos exige leer en los objetos –agregarían Benjamin y Adorno– aquella posibilidad que les arrebató su realidad, pero que no se encuentra absolutamente perdida para esta historia.

5. Aprender el asombro: sujeto maltrecho, modernidad dividida y dialéctica de lo teológico-político

La cuestión del sujeto, precisamente, es uno de los grandes temas filosóficos que hoy se imponen a un pensamiento crítico del presente. Pero que se imponen *como cuestión*. Es decir, sostiene Grüner, ni en la certeza de un sujeto de la

---

esporádicamente retorna en sus efectos) de *esta* historia, la que se narrativiza en la marcha lineal del Tiempo homogéneo del 'progreso'". Esta historia, nos atreveríamos a agregar, que en tanto experiencia dominante de la temporalidad no es ya la del progresismo pero que, en tanto presentismo sigue trabajando para negar aquella disidencia interior de la que habla el concepto de lucha de clases.

[12] "Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tiene* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia del inconsciente, también la del 'inconsciente político', no es un *tener*, es un *producir*: la lucha de clases produce 'hechos', 'acontecimientos' históricos, así como el inconsciente produce *lapsus*, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como 'farsa'). Es por esto (...) que resulta insanablemente ocioso el debate sobre cuál es la 'verdadera' subjetividad histórica a la que se refiere implícitamente Marx. En última instancia, como lo ha visto agudamente Pierre Macherey (1969), el *auténtico* 'sujeto' de la Historia no es, desde ya, un individuo, ni siquiera una colectividad, y hasta heréticamente nos atreveríamos a decir que no es tampoco *una* clase; sino que es, volviendo al Goethe inspirador de Marx, una Acción: la *lucha* de clases".

historia ya conocido e identificable, ni en la exigencia –para toda subjetividad que no se identifique con un mero efecto de la dominación– de autodisolverse en una diseminación interminable. Esa falsa antinomia entre las figuras especulares de un Sujeto-unidad propio de la Modernidad y un No-sujeto posmoderno se sostiene, leemos aquí, sobre el desconocimiento del *problema* de la subjetividad, que la tradición del pensamiento crítico insistió en articular durante la Modernidad. Por eso mismo, reponer la cuestión del sujeto es, también y simultáneamente, reponer la cuestión de la modernidad como una fractura; es pensar una modernidad dividida contra sí misma entre su auto-representación oficial en tanto armónica y reconciliada, y como un relato *crítico* que emerge de su mismo seno y se coloca en las antípodas de aquella versión "oficial", pero que no llega a la *negación* de toda pertinencia "modernista", dice Grüner, como la que ha hecho el pensamiento *pos.* Y es que tanto el *Sujeto Pleno* de los modernistas "oficiales" como el *No-Sujeto* de los posmodernistas eliminan por vías opuestas pero complementarias la corporeidad fracturada *de origen* del *sujeto colectivo* de esa modernidad que, entre los siglos XVI y XX, mediante los procesos de colonización y mundialización del capitalismo, dividió al *mundo entero* contra sí mismo, arrojando como su legado más propio esos sujetos mal hechos, trágicamente escindidos, constitutivamente maltrechos que son, dice, en potente síntesis de sociología crítica contemporánea:

> (...) el sujeto "proletario" dividido entre lo que se le asignaba como su "misión histórica" y su dramático aplastamiento bajo el régimen del capital; el *sujeto dividido* "periférico", o "tercermundista" o "poscolonial", *fracturado* entre una "identidad originaria" irrecuperable o quizá puramente imaginaria, y su *identificación imposible* con la globalizada totalidad abstracta; el *sujeto dividido* "indígena", "negro", "mestizo", *fracturado* entre el *color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal "blanco" de inexistencia corporal; el *sujeto dividido* "desocupado", "marginal", "migrante obligado y rechazado", "sobrante", "desechable", *fracturado* entre su afán de recuperación de una no se sabe qué *dignidad integrada* y su carácter de *resto* despreciado, cuando no odiado por ser el espejo anticipador de un siempre posible futuro de la llamada "clase media"; el *sujeto dividido* "mujer", "trans", "sexualmente minoritario", *fracturado* entre su deseo de *diferencia* y su reclamo de *igualdad*; el *sujeto dividido* "judío", "musulmán", "ateo", "panteísta", incluso "cristiano", *fracturado* entre lo *sublime* de su fe o de su creencia, y lo frecuentemente *monstruoso* de su Iglesia (porque hasta los ateos, ya se sabe, tienen iglesia), que permanentemente le inculca el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto; el *sujeto dividido* "ciudadano honesto y preocupado", *fracturado* entre su

> auténtico concernimiento por el destino de la *polis* humana y su absoluto hartazgo y desazón, más, *desesperación* frente a la descomposición, la canallez asesina o la imbecilidad que pasa por ser la *política* mundial.
>
> Por eso mismo, se trata menos de pensar contra o a favor del sujeto que de pensar las escisiones de los sujetos existentes, y menos de pensar contra o a favor de la modernidad que de pensar la *Contra-Modernidad*, donde "contra no es un prefijo de oposición externa/ajena a una *otredad* –la Modernidad, en este caso–, sino la *contra*-seña, la taquigrafía, de una *contrariedad* interna a la propia Modernidad en la que *seguimos estando*: una *fractura*, si se quiere, al interior de una Modernidad cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse *en el lugar* de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar, o "pasar por alto".

El esfuerzo de autoposición en ese lugar de la fractura sin recurrir a las garantías y pacificaciones que supo ofrecer la mediación especulativa hegeliana[13] es lo que caracteriza al peculiar movimiento dialéctico "en suspenso" o "negativo" que Grüner hereda de la primera generación de la Escuela de Frankfurt y, en particular, de Benjamin y Adorno.[14] Como sabía particularmente el primero, esa fractura es,

[13] Mientras –en contraste con lo que Hegel llama universalismo abstracto y subjetivista– esta mediación especulativa quiere "descubrir" la presencia de la totalidad en cada parte como el espíritu que la anima o aquello que le aporta identidad "desde el interior", en la dialéctica materialista la referencia al todo es la que permite reponer la conflictividad, la división, la ambivalencia en el fenómeno particular y su complejidad, que resulta escamoteada tanto por la apariencia imaginaria de reconciliación entre particular y universal, como por la asunción positivista de que los hechos particulares portan en sí mismos –en su identidad inmediata– su sentido completo. Así la "totalidad", que es falsa en tanto negación del conflicto entre las partes y el todo, es verdadera en tanto única perspectiva que permite tematizarlo –más allá de las pretensiones "parroquiales" del falso todo– junto con las relaciones de poder implicadas en la distribución de los "papeles" de la obra, es decir, sin suprimir –como sostiene Grüner citando a Aijaz Ahmad– las propias *condiciones de inteligibilidad* dentro de las cuales pueden ser teorizados los hechos fundamentales de nuestra época.

[14] Si por trascendente se entiende la imposición de un ideal externo sobre la "mala realidad" y por mediación especulativa una interiorización de la necesidad históricamente configurada, la dialéctica materialista podría entenderse como una indicación respecto a no ceder a la oposición entre interior y exterior, y apuntar a una complejidad inmanente a lo existente, que es más que lo que ya llegó a ser (es también sus contratendencias o, en otro lenguaje, posibilidades no realizadas). De allí que la práctica crítica del conocimiento, sin dejar de ser inmanente al caso singular, sea también negación de lo inmediatamente dado e implique la descomposición del objeto idéntico en un campo de tensiones entre el particular y el universal, entre lo posible y lo real, o bien, como dice Grüner, apunte a un tipo de mediación conceptual que señale el exceso del objeto respecto del concepto produciendo simultáneamente una "conciencia" de lo real como estructuralmente conflictivo contra la función central de la ideología que es la de hacerlo aparecer como reconciliado y armónico.

junto con la de la Modernidad y la del Sujeto, también la de la religión o, mejor, la de lo teológico-político, hoy retornante de diversas y contradictorias formas que Grüner explora, asimismo, en estas páginas. Ante el declive tendencial de la imaginación histórica (en el doble sentido de pasado retornante y futuro pendiente) producto de la erosión de los imaginarios revolucionarios y de la rigidificación del capitalismo[15] lo teológico podría estar jugando un papel mucho más ambiguo que aquel –regresivo– que muchos –y entre ellos Marx– le han reconocido. Como en el caso de la revolución, podría tratarse de una reinvención de imaginarios políticos cuya herencia no es menos necesaria que la de la ilustración moderna de cara a los indispensables esfuerzos para romper el presentismo. De allí la necesaria disposición dialéctica frente al retorno de lo teológico, que, si bajo la forma de los nuevos fundamentalismos constituye un síntoma de la crisis de sentido del capitalismo, como preocupación filosófica asociada a lo político (por ejemplo, en los intentos de redefinición del concepto de *comunismo*) forma parte de una imaginería destotalizadora del presente.[16]

El conocimiento crítico es, en este sentido, un saber del conflicto, solo que, nuevamente, al interior del marxismo, en algunos casos el conflicto "duele", produce daño, y su crítica se elabora en un lenguaje moral, un lenguaje del sufrimiento renegado por parte del fuerte, mientras que en otros casos ella habla un lenguaje a la vez más lógico y más político, permitiendo ver que todo universal es a la vez particular pero adquiere su plenitud ideológica desconociendo esta ambivalencia interna, es decir, por un mecanismo de fetichización que hace de un particular la encarnación presuntamente inmediata y natural del universal. En esta segunda modulación, se trata de una especie de tragedia lógica inextirpable que siempre va a haber que volver a atravesar políticamente de algún modo. En la primera, en cambio, el énfasis recae en un padecimiento inaudito al que el mundo nos expone hoy y al que sería preciso ponerle fin. ¿En qué lenguaje o lenguajes –moral, lógico formal, histórico, político– sería preciso enunciar, en nuestro propio presente, este conflicto entre lo universal y lo particular y qué consecuencias políticas y cognitivas vendrían asociadas a estos privilegios expresivos?

15 "El *funcionamiento* del sistema capitalista –leemos– puede ser cada vez más 'rizomático', pero sus *límites* están cada vez más endurecidos, sobre todo desde aquel colapso de los 'socialismos reales'".

16 Aunque no podemos desplegarla aquí, cabe destacar que esta disposición dialéctica frente a lo teológico, el sujeto y la Modernidad tonaliza, asimismo, el modo en que Grüner aborda en este libro la problemática de un inconsciente que, si bien ya no puede ser identificado sin más con una potencia extrañadora de las certidumbres de la conciencia diurna, tampoco termina de resolverse en mero soporte de nuevas formas de normalización para emerger como acabadamente colonizado. Pero tal vez más aún que en aquellos otros casos, a propósito del inconsciente cobra toda su fuerza aquí la idea de la dialéctica como elaboración de imágenes en las que coexisten los extremos del objeto

La cuestión del sujeto maltrecho, la de la necesariamente paradójica interpretación de la Modernidad y de lo teológico-político, son solo tres de las grandes cuestiones que, amén de la omnipresente interrogación sobre el marxismo, la inquieta reflexión de Eduardo Grüner revisita una y otra vez en las páginas que siguen no solo cuando las considera como problemáticas específicas, sino también cuando las hace emerger en los perfiles trazados a propósito de los pensadores singulares que interroga en la cuarta parte del libro. Junto a esas cuestiones deberían mencionarse aquí muchas otras claves propuestas en este "ajuste de cuentas" para una aproximación compleja a nuestro presente: la clave latinoamericana de la segunda parte, en primer lugar; pero también la estética –considerada de modo privilegiado aunque no exclusivo en la tercera parte–; la situación dilemática de la democracia o la cuestión nacional hoy; o bien los desafíos planteados por un doble y simultáneo movimiento de economización y espiritualización de la realidad, donde la cultura resulta cada vez más capturada en la lógica de la mercancía y la economía se encuentra cada vez más articulada en términos simbólicos/imaginarios, a través de la financiarización del capital, los medios de comunicación de masas, las redes virtuales, etcétera.[17]

en una misma constelación tensionada: si en la teoría del inconsciente político (Jameson) este aparece como aquello que irrumpe y tiende a distorsionar una normalidad falsa, las enseñanzas del psicoanálisis son asimismo relanzadas por Grüner a propósito de una pregunta clave en torno a los mecanismos psíquicos que soportan al poder de modo privilegiado hoy; si el inconsciente sigue siendo aludido como instancia potencialmente disruptiva frente a la conciencia conformista, diurna, normalizada, al mismo tiempo se insiste en los soportes libidinales de los racismos y autoritarismos contemporáneos y en los mecanismos inconscientes involucrados en ellos. De este modo, Grüner insiste en sostener los dos extremos y sigue pensando juntas la dimensión subversiva y el papel reproductivo del inconsciente sin que, digamos, el Adorno de la *Teoría Estética* triunfe definitivamente sobre el de *La personalidad autoritaria* o viceversa.

[17] En efecto, antes que dos hipótesis alternativas e incompatibles entre sí sobre el devenir de las sociedades capitalistas, economización y culturalización podrían estar señalando en la dirección de tres dimensiones coexistentes y complejamente articuladas en que se verificaría la productividad de la ideología en el capitalismo tardío que no se hallan en el mismo nivel. Por un lado, la expansión de la financiarización y desterritorialización del capital permitiría alimentar, tal vez de un modo más efectivo que nunca, la –arcaica– fantasía humana de una espiritualidad finalmente liberada de la corrupción y finitud de la materia. Por otro lado, esa espiritualización ideológica se volvería efectiva –entre otras cosas– gracias al borramiento del intenso trabajo de mediación cultural y simbólica involucrado en la emergencia de un capitalismo semiotizado, donde el papel de la cultura en la producción y reproducción del orden social resulta aún más protagónico que en otras

Pero si en desmedro de toda pretensión de exhaustividad –fracasada por lo demás desde el comienzo debido a la magnitud de esta obra–, aquí decidimos destacar aquellas cuestiones del Sujeto, la Modernidad capitalista y lo Teológico, no es solo debido a su sentido *político*, es decir, a que en ellas se encuentra inexorablemente aludida a nuestro entender toda práctica política crítica marcada por la experiencia presentista de la temporalidad actualmente dominante, sino también porque su tratamiento condensa, tal vez de modo privilegiado, una política de la *lectura* dispuesta a aprender el asombro –y suscitarlo– frente a casos no tan predilectos por la perspectiva de un pensamiento emancipador radical respecto de los cuales la historia –también la del pensamiento– a veces pretende ya haber dictado sentencia. En verdad, como Grüner expone del modo más bello en el último de los capítulos de la primera parte concernidos expresamente a la obra de Marx, no se trata sino de dos aspectos de la misma cuestión, porque al no dejar que se cierren definitivamente esas tumbas del pensamiento quedamos simultáneamente comprometidxs en la densa urdimbre del problema teórico-político de la herencia que es, también, el de la historia aún por hacer, aún pendiente, que este gran libro nos urge a imaginar.

Bibliografía

Adorno, Theodor. (1969). La ideología. En Theodor Adorno y Max Horkheimer, *La sociedad. Lecciones de Sociología.* Buenos Aires: Proteo.

épocas y arroja precisamente como uno de sus efectos la apariencia de espontaneidad e inmediatez. En tercer lugar, ese capitalismo "espiritual" y "cultural" sería –de modo paradojal– el más resueltamente economizado, en el sentido de que la cultura habría perdido en él la relativa autonomía conquistada durante la Modernidad. A esto último apuntaría el diagnóstico de economización de la vida social en un capitalismo neoliberal o posliberal marcado por la universalización –entre otras cosas, a través de la cultura dominante– de los valores mercantiles como únicos criterios de acción racional y la subsiguiente declinación de la subjetividad como sitio del conflicto entre valores disonantes entre sí.

Adorno, Theodor. (2002). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Editora Nacional.

Adorno, Theodor. (2004). *Teoría Estética*. Madrid: Akal.

Adorno, Theodor y Horkheimer, Max. (2007). *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid: Akal.

Althusser, Louis. (2011). *Sur la reproduction*. París: Presses Universitaires de France.

Althusser, Louis y Balibar, Étienne. (1998). *Para leer El Capital*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Benjamin, Walter. (1996a). Apuntes sobre el concepto de historia. En Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM. [Trad. Pablo Oyarzún Robles].

Benjamin, Walter. (1996b). Convoluto N – Fragmentos sobre teoría del conocimiento y teoría del progreso de *La obra de los pasajes*. En Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. Santiago de Chile: ARCIS-LOM. [Trad. Pablo Oyarzún Robles].

Benjamin, Walter. (2008). *El narrador*. Santiago de Chile: Ediciones metales pesados.

Brown, Wendy. (2005). Neoliberalism and the End of Liberal Democracy. En *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Brown, Wendy. (2015). *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. Nueva York: Zone Books.

Foucault, Michel. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Lukács, Georg. (1965). *Ensayos sobre el realismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marcuse, Herbert. (1968). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. México: J. Mortiz. [Trad. Juan García Ponce].

Martínez Estrada, Ezequiel. (1999). Técnica. *Artefacto, 3*, (Buenos Aires).

Marx, Karl. (1997). *El Capital*. Buenos Aires; México: Siglo XXI.

Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Streeck, Wolfgang. (2017). ¿Cómo terminará el capitalismo? Ensayos sobre un sistema en decadencia. Madrid: Traficantes de sueños.

Prefacio: “ser o no ser” marxista(s)

Este es un libro de *ensayos* incluyendo, por lo tanto, sus posibles errores. Es decir, de *ocurrencias*. Quien pretenda encontrar aquí rigores textualistas, erudiciones filológicas, ortodoxias teórico-políticas, mucho menos recetarios sobre cómo interpretar “bien” (o peor, “correctamente”) a Marx y los marxistas sería mejor que abandonara la lectura después de estas primeras tres o cuatro líneas. No pretendemos hacer otra cosa que interrogar ciertas zonas de la cultura y la sociedad *a partir de* –no únicamente, como se verá–, asimismo, ciertas premisas marxistas.

Es una interrogación, pues, que por supuesto supone *también* la interrogación de Marx y del marxismo. O mejor, de *los* marxismos, puesto que después de los “padres fundadores” Marx y Engels son tantos/as los/as que por así decir han tironeado de los cabos sueltos que ellos habían dejado (es difícil resistir a la tentación del chiste a costa de otro pensamiento político: el marxismo es un *movimiento*, no un partido; lo cual quiere decir, al mismo tiempo, que, como el Dios-Naturaleza de Spinoza, el marxismo no está nunca terminado: su “movimiento” permanente y múltiple *es* su propia consistencia). Se trata entonces de *situar* problemas cuyo planteamiento Marx y los marxismos hicieron posible, pero a los que de ninguna manera dieron una respuesta definitiva e incontrastable. No podían hacerlo, porque la lógica misma de su desarrollo –su *modo de producción de efectos de verdad*, como ya se leerá que nos atrevemos a llamarlo– implica que cada pretendida “solución” abre una pléyade de nuevos interrogantes. Y ello por la sencilla razón de que ese “modo de producción” de conocimiento está por definición

encastrado en la *praxis* social-histórica, que todo el tiempo demanda volver a empezar para integrar los acontecimientos, los procesos, incluso las "contingencias" y los azares, en las famosas "leyes tendenciales" del desarrollo de la historia, incluida la del marxismo.

Todo esto implica una enorme dificultad para el marxismo –pero es una dificultad producida por el radical valor diferencial de esta teoría–: la de la definición de su, como se dice, *identidad* (concepto harto complicado después del psicoanálisis, por otra parte). Se me disculpará alguna discreta autorreferencialidad, pero lo hago solamente a título de rápida ilustración. Muchas veces, en la clase inicial de alguno de mis cursos universitarios, me he visto confrontado a la pregunta de algún/a alumno/a, avisado/a por las radios-pasillo de ciertas sospechas sobre mi trayectoria: "Profesor, ¿usted es marxista?" Casi invariablemente, mi réplica es: "Disculpe, pero no voy a contestar esa pregunta. Porque ya sea que yo responda por sí o por no, todo lo que diga a continuación va a ser filtrado unilateralmente por ese colador. Prefiero que ustedes escuchen lo que tengo para decir, y saquen sus propias conclusiones". ¿Se entiende el dilema? Una respuesta taxativa e inequívoca a esa pregunta sería crasamente *antimarxista*, porque obturaría desde el vamos una *dialéctica* del pensamiento, reemplazándola por una mera etiqueta "identitaria". Y las etiquetas deberían ser un problema de los otros –entre los cuales siempre abundan los que están dispuestos a usarlas para tranquilizarse, o por pereza intelectual– y no de uno mismo. Ello para no mencionar que mis modestos estudios de filosofía me han inculcado una suma prudencia con el uso del verbo *ser*, sobre todo cuando es hipostasiado a sustantivo: no se puede decir *el Ser "marxista"*, como quien dice "el Ser nacional", o cualquier paparruchada por el estilo.

Dicho lo cual, va de suyo que soy incapaz de pensar (bien o mal) *sin* Marx y los marxismos: cuando se ha incorporado *ese* estilo de pensamiento, como se dice vulgarmente, es un viaje de ida. Hay muchos que han vuelto, desde ya, pero uno sospecha que es porque nunca se lo tomaron demasiado en serio, y, justamente, lo usaron como etiqueta conveniente en su momento: los llamados *posmarxistas*, por ejemplo, para quienes resuena, tangueramente dicho, "la vergüenza de haber sido y el dolor de ya no ser". Otra cosa son los auténticos "desencantados" o "arrepentidos" –palabra religiosa si las hay–,

que paradójicamente me merecen más respeto intelectual (no ideológico ni político, claro) que los que siguieron usando el adjetivo "marxista" para huir de su sustancia. El problema de estos es que su desencantamiento / arrepentimiento es una consecuencia necesaria ("reactiva", se diría en psicología) de un pasado encantamiento, o fascinación, o sometimiento "ortodoxo" o dogmático, que es lo *impropio* mismo de cualquier pensamiento crítico, marxista o no.

En fin, retomando: el problema –*mi* problema– es que tampoco soy capaz de pensar, digamos, *sin* Freud. O sin Sartre, sin Adorno, sin Benjamin, sin Lévi-Strauss, sin Althusser, y tantos otros que podría nombrar solo ateniéndome al siglo XX, e incluyendo a muchos/as pensadores/as latinoamericanos/as o africanos/as. ¿Significa esto que estoy condenado a un indeciso eclecticismo? Puede ser, aunque espero que no. A fin de cuentas, ¿pudo el propio Marx –y no es que esté haciendo comparación alguna, *vade retro*– pensar sin Hegel, sin Feuerbach, sin Smith y Ricardo, sin toda la tradición filosófica anterior a partir de Heráclito, Platón y Aristóteles (y sin Homero y los trágicos griegos, sin Shakespeare, Goethe, Schiller, los románticos, Heine, Balzac, etcétera, siendo como era uno de los hombres más "leídos" del siglo XIX)? El diálogo con los otros pensadores –y con los pensadores *otros*, puesto que muchas veces son adversarios filosóficos o ideológico-políticos– solo se vuelve eclecticismo cuando se carece de algunos principios rectores básicos que *orientan* ese diálogo, todo lo conflictivo y ríspido que resulte, hacia al menos un intento de enriquecimiento del pensamiento propio. Es lo que me pasa, creo, con Marx y los marxismos: aún cuando a veces me aleje de ellos para explorar otros territorios, son algo así como un *mapa mental*, una cartografía subterránea sobre la cual sobreimprimir las sendas perdidas (como diría Heidegger) que rumbean un poco al azar de las lecturas, los gustos, las "pasiones del momento". Pero estoy convencido, como lo digo en la Introducción de este libro, que el marxismo avanza mucho mejor cuando se permite ser "desterritorializado", y aún *intervenido*, por otras regiones del saber.

Hay algo más, mucho más importante que ninguna coherencia "filosófica" (por la que no me siento inclinado a romper lanzas). El mundo que nos rodea, el del capital mundializado, *sigue siendo*, en lo esencial, el de Marx. Solo que infinitamente peor, ya que entonces, "dialécticamente", la energía

desatada por un capitalismo todavía en ascenso empujaba la energía revolucionaria de quienes se oponían a un sistema manifiestamente injusto. Hoy, en cambio, la decadencia abyecta de un sistema putrefacto que sobrevive a su propio cuerpo descompuesto –como el famoso señor Valdemar de Edgar Allan Poe– no le permiten ni siquiera a las propias clases dominantes soñar con empresa "civilizatoria" alguna; al contrario, el capitalismo ha alcanzado el fondo del pozo siniestro de su otra cara de plena *barbarie*, expresada en extremos de degradación ética, intelectual y cultural. O, mucho peor, en guerras injustas, nuevas formas de racismo, xenofobia y fascismo, genocidios (no tan) embozados, destrucción casi terminal de la naturaleza, pestes como la que ahora mismo está sufriendo el mundo entero (y que, como suele suceder bajo el "sociometabolismo" del capital, no es solamente un fenómeno "natural"), y por lo tanto la posibilidad cierta del fin de lo humano como tal. En estas condiciones de borde del abismo, no digo *no ser* marxista –algo a lo que cualquiera tiene perfecto derecho–, sino ser *anti*-marxista es ser un completo canalla, como decía en su hora Sartre, y lo es mucho más que en tiempos de Sartre.

Porque, me permito insistir: este mundo del capital en descomposición *sigue siendo* el de Marx –y, en cierto sentido, lo sigue siendo todavía más que en la época de Marx, puesto que los *síntomas* de crisis que Marx analizaba han devenido en final y cancerosa *enfermedad*. Y, en los más de dos siglos desde el nacimiento de Marx, no ha aparecido otro "modo de producción" teórico que explique mejor, tan crítica y radicalmente, las razones de la enfermedad (ojalá así hubiera sido: yo sería el primero en adoptarlo). Por supuesto que –por solo mencionar una redundante obviedad–, sin que se hayan alterado esencialmente sus estructuras básicas de funcionamiento, el mundo del capital ha cambiado en muchos aspectos. Las nuevas cuestiones que han surgido son harto conocidas, y sería aquí demasiado largo –y poco útil– volver a enumerarlas. El lector o lectora paciente encontrará esa discusión a lo largo del libro. No dejaré de mencionar, sin embargo, que esas "novedades" se dan, además, en el contexto del hundimiento trágico de las experiencias que bien o mal (mayoritariamente mal, pero sería asimismo demasiado largo discutirlo ahora) intentaron sustraer a una enorme porción de la humanidad a aquel "sociometabolismo" del capital. Quizá sea injusto, pero me da la impresión de que los

marxistas, en general, no han terminado de saldar adecuadamente esa deuda. Las revoluciones del pasado, más que “fracasadas” fueron *derrotadas*, se nos dice. Pero nunca se terminaron de examinar con toda la radicalidad crítica que lo merecen las razones *internas* de esa derrota: los ataques externos no vencen tan fácilmente a un cuerpo sano.

Todo lo anterior tiene, para mí, una conclusión forzosa: con todas las reservas, mediaciones, intersecciones y “aperturas” que vengo enunciando, no veo necesidad alguna de abandonar el marxismo. Más bien al revés, sí veo la necesidad de seguir ahondando en él, buceando en sus faltas y sus fallas, *usándolo*, en el mejor sentido, para ejercer hasta donde nos sea posible aquella “crítica de todo lo existente” que Marx exigía, y que desde luego incluía en lo existente a su propio pensamiento. Esto me parece importante decirlo, sobre todo en una época como la nuestra, en la que incluso sectores “progresistas” prefieren creer, por timidez, comodidad o lisa y llana cobardía, que encontrar “problemas” u “errores” en ese pensamiento tan poderoso es un argumento suficiente para desembarazarse de él. De modo que, aun manteniendo mis desconfianzas con el verbo *ser*, y aprovechándome de la tan socorrida ventaja de hablar una lengua que hace esa distinción, no tengo inconveniente en que alguien, si necesita un rotulado, diga: “Este hombre, al menos por ahora, *está siendo* marxista”.

Lo que vengo diciendo posiblemente vuelva innecesario abundar en comentarios sobre el subtítulo del libro: el *eterno retorno* de la crítica marxista –una expresión muy obviamente derivada de Nietzsche– no es una *repetición*, sino la *insistencia* de una necesidad y de un deseo, sobre la base de nuevas premisas que afectan a *los* marxismos: porque el marxismo no es *uno*, y ni siquiera el de Marx (que célebremente rechazó ser calificado con un derivado de su propio nombre) es una unidad monolítica suturada de una vez y para siempre. Por eso necesita, cada tanto, un periódico “ajuste de cuentas” que reordene sus columnas de debe y haber. En cuanto al título, es más que obvio que proviene de una famosísima frase del *Manifiesto...*, que hace algunas décadas volvió a popularizar Marshall Berman en su propio título. Con el mío apenas me propongo reivindicar la *solidez* teórico-práctica de una teoría que muchos supusieron, o desearon, que se contara entre todo lo que se había disuelto en el aire, pero que –con esa tozudez fantasmal digna del padre de Hamlet clamando

justicia que nos recordara hace tiempo el no marxista Derrida– insiste en "retornar de lo reprimido" a cada vuelta de la esquina de una crisis.

Los ensayos que componen este libro fueron escritos a lo largo de una treintena de años. He elegido (y no en todos los casos) corregirlos apenas, para limar alguna aspereza estilística o eliminar algún anacronismo excesivo. No todos ellos representan exactamente, al menos en todos sus detalles, lo que pienso hoy. Pero me pareció de mínima honestidad intelectual hacerme cargo de las contradicciones, inconsecuencias o debilidades que pudieran subsistir, antes que fingir una coherencia férrea que lo único que puede significar es que lo que uno escribe no tiene historia.

No fue nada fácil hacer la selección, ensamblaje, "limpieza" y edición de los textos. Para mi enorme fortuna conté con el soporte inestimable de Gisela Catanzaro y Rodolfo Gómez, a quienes les estaré eternamente agradecido por su paciencia, su esfuerzo y su lucidez en la empresa, un acompañamiento que no vacilo en calificar de "amoroso". Y por supuesto extiendo el agradecimiento a todo el estupendo equipo editor de CLACSO. Sin el trabajo de todos ellos este libro nunca hubiera salido del estado de quimera para transformarse en materia.

En cuanto a todos aquellos y aquellas amigos/as, colegas, interlocutores y claro está que críticos que desde hace tres décadas susurran entre las líneas de los textos (puesto que ya se sabe que todo ensayo es polifónico y dialógico: es el producto de una pluralidad de voces que uno alinea como puede) son tantos y tantas que debo renunciar a nombrarlos: a esta edad en que se entra en el reino brumoso de los olvidos y las distracciones, se corre el peligro de cometer demasiadas injusticias. Ellos y ellas saben quiénes son, y saben quién no sería el que esto escribe si no fuera por ellos.

No tengo casi más nada que decir. Todo escritor desea que sus textos sean leídos, está claro: sería necio, o de una soberbia disfrazada de falsa humildad, decir lo contrario. Pero hay algo todavía más importante. Ojalá que este libro sea fuertemente criticado, cuestionado, corregido, objetado. Si eso sirviera para que otros/as piensen mejor algo de lo que él propone, el pensamiento crítico, empezando por el propio, habrá caminado unos pasos más.

Buenos Aires, 20 de noviembre de 2020

A modo de introducción: dos (in)definiciones del “pensamiento crítico”

Qué (no) es un intelectual (Respuestas a un cuestionario que nadie me hizo)

1.

Empecemos de la manera más convencional posible, por la corrección histórico-etimológica. *Intus-legere,* “el que sabe leer”, es el origen de la palabra “intelectual”. Obviamente, esto no se refiere al que sencillamente *puede* leer –en el sentido de que no es analfabeto (y se podría hacer un gran debate sobre *qué quiere decir*, exactamente, “analfabetismo”)– sino al que *sabe* hacerlo: el que lee *más allá* de lo que “salta a la vista”. Aclaremos: “leer” es aquí una metáfora (aunque no una cualquiera, ya que testimonia un privilegio del *lógos* en la cultura occidental a partir al menos de los presocráticos); intelectual puede ser también, por ejemplo, el que sabe *escuchar* más allá de lo que se oye, o sabe *mirar* más allá de lo que se ve, etcétera. Sin embargo, es verdad que suele identificarse al intelectual con una *praxis* de intervención en la esfera del lenguaje, de las palabras. Posiblemente esto tenga que ver con la generalización moderna del concepto a partir del escrito *J'Accuse* de Émile Zola interviniendo en el *affaire* Dreyfus. Y esto es interesante, porque entonces esa inflexión moderna del término implica no solamente una relación con la palabra, sino con

la palabra pública, es decir, *política*; y para más, incluso, muchas veces, con la palabra *"panfletaria"* (la recusatoria de Zola es efectivamente un *panfleto*, como lo es, digamos, el *Manifiesto Comunista* de Marx y Engels, o el Prefacio a *Cromwell* de Victor Hugo, o *El Existencialismo es un Humanismo* de Sartre, o en otros registros *El Acorazado Potemkin* de Eisenstein o el *Guernica* de Picasso o la sinfonía *1812* de Tchaikovski: un buen intelectual también es el que le devuelve su dignidad estética y conceptual a ese género degradado).

No hay nada por sí mismo reprochable en que un intelectual escriba panfletos, declaraciones o manifiestos, ejerciendo el antiguo arte de la retórica persuasiva. Pero, por supuesto, esa no puede ser su única ni principal "función". De todos modos, nunca me ha conformado esta palabra, "función", como tampoco me gusta hablar del "rol" del intelectual. Para mí, un intelectual es estrictamente *dis-funcional* e *in-enrolable*. Esto no significa, desde ya, que no pueda (y aún deba, en ciertas circunstancias) afiliarse o apoyar a un partido, movimiento o agrupación política, incluso a un gobierno (aunque yo, personalmente, tengo una fobia neurótica grave hacia todo lo que huela a poder): pero no lo hace principalmente en *tanto* intelectual, sino como sujeto, como militante o simplemente como ciudadano con algún *plus* de capital cultural –más allá de mi enorme respeto por Gramsci, la noción de "intelectual orgánico" me resulta *muy* discutible. *En tanto* intelectual, en la sociedad burguesa su lugar (o mejor, su *no-lugar*) es insanablemente solitario: es el famoso tábano socrático que hace preguntas para las que casi nunca tiene respuestas, o que dice siempre lo que los otros no quisieran oír. Se ve entonces la tensión "esquizofrénica" en la que tiene que vivir: como ciudadano, militante o simpatizante de un colectivo político, tiene que tener respuestas; *en tanto* intelectual "crítico", no tiene más que interrogantes. O sea: una contradicción sin "síntesis" posible.

El modelo literario por excelencia es aquí, claro, Hamlet, a condición de que se advierta que Hamlet no es el sujeto de la *duda* o la *indecisión* –como se suele pensar– sino el que pregunta ("¿Ser o no ser"?) por las *razones* del Ser y de la Nada: preguntas por definición *in-finitas*, nunca terminadas. Y tampoco es, aquella soledad, incompatible con el trabajo colectivo: en general, todo intelectual que se precie hace, por ejemplo, revistas junto a otros/as intelectuales. Es decir: se da una *política* también para el campo intelectual. Pero en última instancia, cuando escribe, está solo con su alma dividida. Y allí sí que no puede

ser indeciso: cada palabra es una *decisión* de la que ya no se puede volver atrás. Es lógico, pues, que a muchos partidos y movimientos políticos les cueste tolerar ese "individualismo colectivo" (valga el *oxímoron*) del intelectual. Es así, qué le vamos a hacer. Y, sin embargo, el intelectual se emperra en caminar sobre esa cuerda floja, conservando como pueda el humor, o mejor la *ironía*, en primer lugar, dirigida a sí mismo.

2.

Aunque venimos hablando del concepto moderno del intelectual, desde luego no se trata de un invento moderno. Ni lo es, tampoco, su relación con el poder o con la política. Como se recordará, ya esa primera utopía política occidental que es *La República* de Platón aboga por un Estado conducido por los reyes-filósofos, es decir por "intelectuales". Pero al mismo tiempo recomienda la *expulsión* de la república para los poetas trágicos. ¿Por qué? Entre otras cosas, porque son los que "ponen en escena" (valga la expresión) los conflictos –muchas veces insolubles, en las condiciones dadas por el ordenamiento social vigente– de la *polis*. Y el poder (quiero decir, el poder *instituido*) no puede soportar eso: el poder trabaja a favor de la ilusión de que la *polis* es armónica y justa. El poeta trágico pone el acento en la contradicción, el conflicto, la ambigüedad: subvierte la ilusión armónica, desnuda *de facto* la naturaleza del poder más allá de cuál sea su ideología explícita (a veces lo hacen también, sin quererlo, los de "derecha", como lo advirtió Marx respecto de Balzac y tantos otros). Pero, además, el poeta trágico pone en juego no solamente la razón sino los afectos, las emociones, las pulsiones. Y ya sabemos cuán fácilmente se descontrolan esas cosas. El poder, para decirlo hegelianamente, necesita encerrar las particularidades conflictivas en el "universal abstracto" del Concepto para hacerlas previsibles y controlables; pero los afectos y las pulsiones son el reino de los *particulares concretos* que no se dejan disolver en el "equivalente general" de la ideología dominante. Desde nuestra perspectiva moderna proyectada hacia el pasado, pues, son los poetas expulsados de la república los verdaderos intelectuales. Son los que ven en la cultura no su apariencia de orden estático, apolíneo y eterno, sino su estado de *crisis* (palabra de la cual deriva, como sabemos, la palabra "critica"). Y son los que tienen que hacerse cargo, también, de *su* propio estado de crisis. El intelectual tiene que saber que su propio "ser"

es la expresión de una sociedad injusta y desigual, que consagra la canónica división del trabajo manual / intelectual (si bien hoy esta división se ha complejizado y sofisticado enormemente). La paradoja del intelectual "radical" es entonces que trabaja para su propia desaparición.

3.

La actitud intelectual-crítica ante la cultura es pues que ella está *siempre* en crisis: es un permanente *malestar*, parafraseando a Freud; o es una constitutiva *tragedia*, parafraseando a Simmel. Este es el costado del "pesimismo de la inteligencia": ontológicamente, por así decir, no hay por qué tener excesivas esperanzas en una humanidad más feliz. Histórica y políticamente, sin embargo, uno hace una "apuesta pascaliana" a ese futuro –es el costado "optimismo de la voluntad".

¿Por qué? No es solo (aunque sea mucho) para que la gente viva mejor, o para que advenga el socialismo: para desear eso no hace falta ser un intelectual. Es porque algo como el "comunismo" (sin que podamos hoy definir qué va a ser eso, simplemente pensando en esa recuperación de *lo común* de la que habla Badiou) permitiría revelar cuáles son los *verdaderos* conflictos de la humanidad, su *verdadero* "malestar", cuando se despejen las urgencias del hambre, la explotación, la alienación económica, social, ideológica y subjetiva. Allí va a emerger un *desocultamiento* de alguna Verdad –si se me disculpa la solemnidad– que sería interesante ver. Ese es mi único "principio esperanza", para decirlo con Ernst Bloch. Entonces, por ejemplo, cada crisis del capitalismo –y la actual es muy aguda– ofrece la oportunidad de redoblar esa apuesta. De *pensar* una y otra vez, lo más radicalmente que nos salga, el porvenir de aquella "ilusión", anticipando la posibilidad de que la cultura, tal como la conocemos hoy, desaparezca y se transforme en otra cosa. Anticipando, incluso, la posibilidad de que, si se fracasa, el futuro sea la barbarie. Es, quizá, un pensamiento *trágico*, o de una *dialéctica negativa*, a lo Adorno. Pero no debería ser melancólico: al contrario, es un investimiento "libidinal", si se quiere, que apunta al mayor realismo posible: si la libertad es conciencia de la necesidad, como proponía Hegel, una crisis como la actual debería ofrecernos la libertad de decir: *necesariamente* esto no va más.

4.

Para un intelectual realmente *"radical"* la cultura, como tal, *es* el poder. Es –como se vuelve a decir ahora, en general con demasiada simpleza– la *hegemonía* simbólica de la clase dominante. O, althusserianamente, el *cemento*, la argamasa que busca mantener unidas las fracciones de esas clases dominantes, e idealmente "pegar" con esa mezcla a las dominadas. El intelectual, como el artista, como el poeta, debiera estar en última instancia *contra* la cultura. Pero para eso –porque la cultura no tiene "lado de afuera"– tiene que estar *dentro* de ella, en sus intersticios, fabricándole pliegues, discontinuidades, tajos incurables, de a poco disolviendo en ácido la argamasa. Desde ese singular *sin-lugar* su programa de máxima es ser totalmente *ajeno* al poder. En la práctica cotidiana, por supuesto, tiene que estar todo el tiempo *negociando* con el poder, incluyendo esos (no tan) "micro-poderes" que son las "materialidades conducentes" de la cultura: los medios, las editoriales, la universidad, las instituciones culturales, y así.

Allí, como Penélope, tiene un doble trabajo: procura destejer simultáneamente lo que él mismo teje, conservando el "horizonte" de su programa máximo a la vista. La relación con el poder propiamente estatal lo complica todavía más: desde el ya mencionado Platón, pasando por Maquiavelo o Rousseau, hasta, digamos, Heidegger, Malraux o Semprún, y ni hablemos de la Argentina de ayer y de hoy, la tentación de hacerse *escuchar* por el poder de turno, de *influir* sobre él, ha sido una insistencia irresistible. A la larga siempre termina en fracaso, desde ya, porque el poder tiene razones que la razón intelectual no entiende: ella está empeñada, como decíamos, en *interrogar* allí donde el poder necesita *respuestas*. O en *negativizar* allí donde el poder demanda *afirmaciones*. No obstante, el intelectual –sometido, como cualquier *sujeto*, a una suerte de automatismo repetitivo– persiste más allá del eterno retorno de su desencanto (porque si se "encanta" en serio, abandona su *no-lugar* intelectual, y estamos en otra cosa). Si el poder no lo convoca, se queja; si lo convoca, se debate en la duda de cómo mantener su "distancia crítica". Nunca la tiene fácil, y me saco el sombrero con sincero respeto ante los que a pesar de saber eso no dejan de intentarlo.

Personalmente, soy demasiado débil como para estrellarme una y otra vez contra la misma pared. Uno prefiere la posición cómoda de *quedarse* en esa distancia, en lo posible mezclado con los que *sufren* el poder. Trata, eso sí, de no engañarse: también con estos hay una inevitable *distancia*, es una fatalidad

sociológica. Pero al menos, mimetizándose ficcionalmente con esa perspectiva, uno puede apreciar mejor que las "batallas culturales" que realmente importan no son las que se libran *entre* las fracciones del poder, sino contra *todas* ellas –de distinta manera en distintos momentos, lo admito– y contra los propios *límites* de lo que se llama "cultura". Lo demás, me parece, son tironeos mediante los cuales buscamos alguna forma de *transacción* entre aquel "horizonte de máxima" y nuestras demandas o necesidades cotidianas. Hay que hacerlo, y lo hacemos. Pero llamarlas *batallas*, me parece un exceso: la guerra es una cosa seria, de la cual se puede escapar, pero en la que no se entra impunemente.

5.

En los últimos años se ha agitado el tema del "retorno de los intelectuales". Me permito tomarlo con cierta ironía, para preguntar un poco provocativamente: perdón, ¿a dónde nos habíamos ido? Yo –me disculpo por la primera persona puramente ilustrativa– escribí cualquier cantidad de cosas en los 90; hice varias revistas, publiqué libros y ensayos, participé de infinitos debates públicos. Y no se trata de ninguna excepción, sino apenas de uno más: todos los que conozco, y son muchos, hicieron lo mismo o mucho más. Y eso se hizo, por definición, en los espacios *públicos* que supimos mal o bien conquistar.

Ahora, si con "retorno de los intelectuales" se quiere decir que en estos últimos años nuevamente, después de mucho tiempo, se conformaron agrupamientos explícitamente pensados para intervenir colectivamente en el debate político-cultural más amplio, con documentos, manifiestos o lo que fuera, de acuerdo, es algo para celebrar. Pero, otra vez, no es estrictamente un "retorno", sino una continuidad bajo otras formas. Menos "solitarias", si se quiere. En cierto sentido, es algo que se hizo siempre, y sobre todo, más "politizadamente", desde 1955: ¿Hay que recordar *El Escarabajo de Oro, Los Libros, Punto de Vista, La Bizca, La Ciudad Futura, El Cielo por Asalto, El Rodaballo, El Ojo Mocho, Topía* (y ello sin mencionar las múltiples revistas teóricas vinculadas a partidos, movimientos o agrupaciones políticas)? ¿Hay que recordar las docenas de solicitadas o declaraciones que firmamos en los 80 o en los 90? ¿Cuándo dejaron los intelectuales de agruparse para intervenir políticamente, ya fuera en la política "grande" o en la de su propio campo?

Es cierto que los acontecimientos del 2001 (más que los de 2008, aunque fue a raíz de estos que se hizo más visible) forzosamente provocaron algún reacomodamiento. Sin perder la parte que habíamos ganado (la autonomía del significante, el peso de lo simbólico-cultural, etcétera) el pensamiento se nos *materializó* mucho más. En el plano nacional, y aun respondiendo a diferentes posiciones, fue toda una revancha (bien amarga en otros aspectos) para los que nos sentíamos más cerca de la trinchera de Viñas o León Rozitchner que de la pista de patinaje de algún fabricante de zoquetes. En este sentido preciso, el 2001/2002 fue importante por haber liberado enormes energías en el campo de cosas como el arte callejero, las intervenciones urbanas, los grupos de teatro, música y cine “al paso” y demás (lo menciono para no circunscribirnos al sempiterno modelo del intelectual “letrado”). Por otra parte, los formatos actuales, sin duda más “masivos”, tienen sus riesgos –aunque por cierto no sean simétricos–: de un lado, el riesgo de perder la famosa distancia crítica –perder “pesimismo de la inteligencia”, para volver a esa expresión–, subordinándola a las (inevitables, parece) necesidades instrumentales o estratégicas de la *realpolitik*. Del otro, mantener *tanta* distancia crítica, tanto rechazo a cualquier compromiso con la política de “manos sucias” de la que hablaba Sartre, hasta que esa “pureza” abstracta se vuelva políticamente inoperante, o incluso un obstáculo.

Y finalmente, el riesgo más grande: hoy los medios –*todos* los medios, cada uno a su manera y con sus propias improntas ideológicas– juegan un papel que no tenían –o tenían en mucho menor intensidad– en los tiempos de, digamos, *Contorno*. Es constante el peligro de quedar atrapado por un “liderazgo” mediático que necesariamente aplana la reflexión crítica con sus tiempos, sus inmediateces, sus urgencias, sus inevitables simplificaciones groseras. No se trata de sus contenidos ni de sus intenciones: ellos funcionan así, no son ni buenos ni malos, son *incorregibles*, como decía Borges (aunque no lo decía de los medios, claro). Como se verá, en la dicotomía de Umberto Eco soy un decidido *apocalíptico*. En todo caso, es cierto que esta presencia mediática puede darles alguna influencia –escueta y precaria– sobre capas sociales no intelectuales, pero al precio de, otra vez, diluir su lugar propiamente intelectual. Si es en pos de una buena causa política, por ejemplo, bienvenido sea. Pero hasta ahí nomás.

6.

En sus extraordinarias conversaciones de más de 500 páginas con el escritor y crítico de arte John Gerassi, Jean-Paul Sartre afirma –y el lector no puede menos que quedar estupefacto– que recién se asumió como un intelectual realmente "politizado" ... ¡en 1968! (a partir del denominado mayo francés). Pero para esa fecha Sartre ya había participado en la Resistencia contra la ocupación alemana, había fundado (junto a Merleau-Ponty y otros intelectuales) los grupos Socialismo y Libertad y RDR (Rassemblement Démocratique Révolutionnaire) así como la revista *Les Temps Modernes*, había organizado manifestaciones, protestas y declaraciones contra las masacres coloniales en Madagascar y contra las guerras de Indochina y Argelia (formando parte de la red clandestina de ayuda al FLN dirigida por Francis Jeanson), había presidido el Tribunal Russell contra los crímenes de guerra en Vietnam, se había entrevistado con Fidel y el Che para apoyar enfáticamente a la Revolución cubana, había rechazado el Premio Nobel para repudiar el "aburguesamiento" del "escritor comprometido", había oficiado por unos años de "compañero de ruta" del PC para luego denunciar con virulencia la invasión rusa a Hungría, y había publicado ese verdadero monumento de filosofía marxista crítica que es la *Crítica de la razón dialéctica* (solo comparable, en el siglo XX, a *Historia y conciencia de clase* de Lukács o a la *Dialéctica negativa* de Adorno), para no mencionar el archifamoso y controvertido prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon. Etcétera, etcétera. ¿Cuánta mayor "politización" se puede pedir? Sin embargo, en aquellas entrevistas Sartre insiste en que antes de 1968 sin duda era "de izquierdas" pero no estaba "politizado". ¿Habrá que aplicarle una paráfrasis del célebre chascarrillo de Soriano sobre el peronismo?: algo así como "Yo nunca me metí en política, siempre fui de izquierda". Por supuesto que no. Sartre, con su *boutade* provocativa, quiere decir al menos dos cosas: en primer lugar, que ser de izquierda implica ante todo una posición ética a favor de los excluidos por los usufructuadores del poder político, económico e ideológico-cultural. Esto no significa, desde ya, que esa elección sea a-política, o siquiera pre-política: significa que privilegia ese *pathos* "moral" por sobre las necesidades "pragmáticas" que la práctica de la política conlleva. Pero eso no alcanza.

Pasar de la posición ética "izquierdista" a la propiamente política –he aquí la segunda cuestión– implica pasar, para seguir evocando los términos

sartreanos, del estatuto del rebelde al del revolucionario. Es decir: de una reacción puramente "negativa" –la defensa de los sectores oprimidos– a una positividad que argumente y demuestre que esos males sociales (la explotación, la dominación de clase así como la colonial-imperial, la pobreza, el racismo y el sexismo, la degradación de la salud, la vivienda o la educación, la estupidización cultural, la falta de soberanía "nacional y popular", la destrucción de la naturaleza, y siguiendo) no tendrán solución dentro de los límites de la lógica de poder hoy imperante, y requieren a la corta o a la larga una transformación radical de las "estructuras" (económicas, políticas y culturales) dominantes. En una palabra: de lo que István Mészáros ha llamado el sociometabolismo del Capital.

Este "pasaje" de la posición ética a una posición política es, en el sentido estricto, *ser* de izquierda. Se puede o no estar de acuerdo con ella. Lo que no se puede es quedarse a mitad de camino y pretender seguir siendo "de izquierda" (para eso está el brumoso concepto de "progresista"). Estas precisiones son importantes en la situación de hoy. En nuestros discursos políticos no existe el vocablo "derecha". A lo sumo se es extremista de centro. O "republicano progre". Nadie admitiría ser tildado de "derechista". Ser de izquierda o "progresista" –que han terminado siendo sinónimos, cuando en ciertos contextos son opuestos–, en cambio, no solo ya no es más vergonzante, sino que puede otorgar un ornamental halo de sosa "bondad" que oculte la política real del así calificado. Digamos –y cada lector dibujará su sistema de equivalencias locales–: Rodríguez Zapatero es "de izquierdas", aunque aplique ajustes destructores de la vida popular iguales o peores a los de las "derechas". Esta banalización neutralizadora del significante "izquierda" viene de lejos: el que escribe esto le escuchó decir al fallecido Guido Di Tella (ministro del expresidente Menem) "la izquierda somos nosotros".

Sin llegar a ese extremo, la relativización hasta la nebulosa del significado riguroso de ese término acuñado por la Revolución francesa tiene que ver con el corrimiento hacia la derecha del mundo en general a partir de los años 80. Es toda una lengua político-cultural la que se ha conseguido bastardear. Hoy basta ser más o menos "keynesiano", más o menos "desarrollista", más o menos "heterodoxo", para, comparado con el neoliberalismo conservador thatcherista, imaginarse "de izquierda". Ya no es de izquierda tan solo el que

sospecha que, si bien el neoliberalismo es un síntoma gravísimo, quizá la enfermedad (¿incurable?) sea el "sociometabolismo del Capital" en su conjunto. También puede reclamarse "de izquierda" el gobernante que aboga por un capitalismo "racional". Es algo del orden de lo que Sartre, para volver a él, llamaría la mala fe. Y es que, a los hombres (y las mujeres), como decía Karl Marx –que era de izquierda– hay que juzgarlos por lo que hacen, antes que por lo que piensan de sí mismos. Así como Sartre era de izquierda antes de asumirlo "politizadamente", la mayoría de la clase obrera y los sectores populares no incluye actualmente, en sus sistemas de identificación simbólico-política, la palabra "izquierda", pero sí muchas acciones que corresponden al contenido de la palabra. ¿Alguien que se considera de izquierda debe acompañar esas acciones reivindicativas, aunque ellos no se reconozcan en esa palabra? Claro que sí. Lo debe hacer por razones éticas. Pero por razones ético-*políticas*, no puede mentirles fingiendo aceptar que es "de izquierda" una política que, por ejemplo, se limite a tomar medidas reparatorias aisladas que, una por una, pueden ser en muchos casos defendibles, pero que en su *totalización* (discúlpesenos que nos obcequemos en cierto sartrismo) se orientan a conservar la lógica básica de la dominación. Sostenerse en esa tensión, en ese conflicto entre las demandas de lo ético y lo político, es lo que en otras épocas solía llamarse "pensamiento crítico".

7.

El primer impulso de un intelectual (no es una recomendación, que yo no sería quién para hacer: es una autopersuasión) es criticar al poder. A *cualquier* poder, incluido, y quizá especialmente, a aquel con el que uno está de acuerdo, si lo hubiere. No acepto el argumento remanido de que eso le da armas al enemigo: eso es exagerar narcisísticamente la influencia que puede tener el intelectual, que en los tiempos de la mediatización –y consiguiente imbecilización– de la política, ya hemos dicho que es prácticamente nula. Tampoco es aceptable el argumento de que cualquier otra alternativa sería peor: eso es anularse de antemano la posibilidad de *inventar* una alternativa mejor. Desde ya: no es tarea del intelectual (ni tendría capacidad para hacerlo) *transformar* la realidad: eso lo harán los pueblos, la sociedad, la lucha de clases, etcétera, o no se hará. Mucho menos, entonces, es su tarea *confirmar* lo existente: para

eso ya está el poder en serio, que es mucho más eficaz. A lo máximo que puede aspirar el intelectual es a "poner el dedo en la llaga", como se dice. A *resistir y denunciar* las mezquindades del poder, y sus maldades, claro. A practicar lo que se suelen llamar sus "interpretaciones críticas", con la incierta aspiración de quizá transformar en alguna medida la relación simbólica con lo existente.

Eso lo hace, en general, escribiendo (los hay que pintan, filman o componen música, ya lo dijimos: pero tarde o temprano se tienen que dar a sí mismos la palabra). Ese es su problema central, porque la lengua también es un poder. Y no de los menores: como decía Roland Barthes, la lengua es *totalitaria*, en el sentido de un dispositivo cuyo enorme poder no está en lo que impide, sino en lo que *obliga* a decir. Entonces, como decíamos de los poetas expulsados de la República, el intelectual tiene que estar todo el tiempo trabajando *contra* la propia lengua que es su hábitat natural –como lo es de todos los seres parlantes, claro: el lenguaje es la casa del hombre, como decía Heidegger; el intelectual es simplemente el que no puede *ignorar* esa condición. Por eso el trabajo intelectual es constitutivamente *político* (aunque el que lo ejerce no siempre lo sepa): en tanto la lengua es también una plaza pública en la cual se dirimen los conflictos de la *polis*, el intelectual está permanentemente poniendo *en cuestión* los discursos públicos. Ese es, al menos, su deseo. Y es su trabajo. Y es su placer: hay que desconfiar de los intelectuales que sufren.

¿Y dónde están ahora...? (De las aporías del "pensamiento crítico")

1.

"Una vez como tragedia, otra como farsa". La obviedad de esa referencia que todos hemos usado hasta el hartazgo, y que –como hubiera dicho mi abuela– sirve para un barrido como para un fregado, no la hace sin embargo menos pertinente en tanto metáfora de las oscilaciones del así llamado *pensamiento crítico* en el último, digamos, siglo y medio. Procuraré volver sobre el asunto. Permítaseme por ahora anticipar que, en nuestra época, estamos decididamente del lado de la farsa. Muy premonitoriamente, un rock nacional de los años 70 preguntaba: ¿Y dónde están ahora los filósofos críticos? La respuesta

era ciertamente desencantada: *Vendiendo sus palabras a intereses políticos*. La frase, hay que anotarlo, dice *intereses*, no *ideales*. Trasladada a nuestra actualidad, sigue siendo una generalización, pero no demasiado abusiva. No se trata de los individuos, siempre existentes en alguna parte, sino de un *estado de cultura*, que en las últimas décadas ha degradado la potencia del pensamiento –y la escritura– insubordinado. Las múltiples y complejas maneras por las cuales el "sistema" ha conseguido eso serían imposibles siquiera de enumerar aquí: desde la disolución de la distancia crítica entre "las palabras y las cosas" vía la superficialidad de las imágenes virtuales, hasta el sometimiento de muchos intelectuales a las dispersiones blandengues del *pensamiento débil* (una contradicción en los términos: el pensamiento, o es *fuerte*, o es nada), pasando por la renuncia a por lo menos *imaginar* un horizonte de transformación radical, "revolucionaria", de la realidad, la mediocridad elevada a ideal virtuoso justifica la repetición de aquella pregunta rockera: ¿dónde están, en efecto, los Sartre, los Benjamin, los Adorno, los Marcuse, los Pasolini, incluso los Foucault?

Es fácil calificar la pregunta, desdeñosamente, de "nostálgica". Pero es que, si hay tal nostalgia, no es otra que la del reconocimiento bien realista de un cambio de época, entendiendo por eso un cambio de las condiciones históricas *materiales* con las que el pensamiento tiene que lidiar. El hundimiento del pensamiento crítico no es (solamente, ni quizá principalmente) un fenómeno de la *mentalidad subjetiva* de los intelectuales. Esa *decadencia* –concepto que debe arrancársele a la derecha, decía Oscar Masotta– se inscribe en la destitución de *lo político* –en el sentido amplio pero estricto de la palabra–, hoy reducido, a nivel planetario, a una combinación abyecta de terror bélico generalizado, desaparición *de facto* de una "democracia" de la cual solo quedan gestualidades institucionales vacías, dominación mundializada del capital financiero-especulativo –es decir, paroxismo del fetichismo de la mercancía a su enésima potencia–, parloteo alienante –no importa si "mentiroso" o no: ya no hay siquiera muchos criterios para discernir eso– de los *media*, las virtualidades informáticas o las mal llamadas redes (a)"sociales". Desde luego que no se trata de la tecnología como tal, sino del tipo de *relaciones sociales*, y de poder, que ella expresa. Es un contexto (y el sufijo "texto" ya es darle demasiada dignidad) en el que el pensamiento ya no es *necesario*. La burguesía dominante (y no solo la argentina, cuya parálisis cerebral es definitiva) hace rato que ha

renunciado a él: ya solo requiere de automatismos pragmáticos programados para salvar lo que pueda de la rentabilidad. Hay que decirlo, porque no siempre fue así: desde la Revolución francesa hasta fines del siglo XIX, la burguesía tenía un proyecto *civilizatorio* (por supuesto que materialmente basado en la explotación de las clases dominadas, el colonialismo, etcétera; pero era un *proyecto)* que demandó un enorme esfuerzo intelectual y científico-técnico. Hoy no tiene nada de eso, ni puede tenerlo. Semejante esfuerzo se encabalgaba en la ola de lo que parecía su indetenible *ascenso*; es decir, apuntaba a un futuro. Hoy las clases dominantes tienen que vivir en un permanente *presentismo*: la crisis aguda, sin solución a la vista, del capitalismo mundial no autoriza a mirar más allá del comportamiento bursátil de cada mañana. Ya no hace falta *pensar*, apenas hacer cuentas.

Paradójicamente, eso explica en parte también el retroceso del pensamiento crítico “antiburgués”. En tanto, al menos por ahora, las fuerzas (o más bien debilidades) transformadoras no han logrado generar una alternativa radical y de alcance mundial a lo existente, el pensamiento de *voluntad* crítica gira en el vacío, se desconcierta en la insustancialidad o la irrelevancia. Porque, entiéndase, los pensadores críticos nunca pensaron *solos*, o en el vacío. En sus épocas de oro –y fueran o no “militantes”, “comprometidos”, o como se quiera llamarlos– su palabra se recortaba contra un escenario de convulsión social y política (de octubre 1917 a mayo 1968, de la revuelta espartaquista a Argelia, Cuba o Vietnam, de la guerra civil española a las revoluciones anticoloniales en África o antiimperialistas en América Latina, y así): era un período de “alza de masas” que le daba *sustento* a la página en que escribían, aunque no se dirigieran “temáticamente” a ese telón de fondo. La ausencia actual –sin mengua de la existencia por doquier, como siempre, de “focos” de resistencia localizados– de comparables *contraproyectos* globales, es una causa de la *soledad* del (poco) pensamiento crítico sobreviviente: como solía decir entre nosotros León Rozitchner, cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar.

Y sin embargo, mal podría aquel pensamiento crítico sobreviviente conformarse con este diagnóstico sombrío: el pesimismo de la inteligencia, justamente en “tiempos de oscuridad”, puede ser un instrumento para al menos concebir un imaginario de reconstrucción de sus propias potencias, aunque más no fuera como “acumulación de capital” (si se permite la ironía) que no

nos deje totalmente inermes cuando los vientos cambien, si es que lo hacen –y si no, cuando menos no habremos renunciado antes de tiempo. Semejante "apuesta pascaliana" no puede sino empezar por reintentar, no digamos una *definición* del pensamiento crítico (que en cierto modo sería un contrasentido), sino una puesta en escena de sus condiciones mínimas.

2.

Tragedia y farsa. El primero de esos términos –que designa a mucho más que un género literario– fue, desde el principio de la cultura occidental, un dispositivo *crítico* que, en el vendaval de las convulsiones generadas por la "invención" de la democracia en el siglo V a. C., no le permitía a la *polis* distraerse de los conflictos dramáticos que la atravesaban. Es decir: ponía en *crisis* –esa es la raíz del término *crítica*, finalmente– la imagen armoniosa que la *polis* hubiera preferido mantener de sí misma. El "intelectual crítico", y su relación con lo político, es pues otro "invento" de esa época. Pero como es sabido, fue en la modernidad (que es el período que aquí nos interesa) que se generalizó ese concepto, tomando como puntapié inicial de su exitosa carrera el caso Dreyfus y el *J'accuse* de Zola. Es una elección tan arbitraria como cualquier otra, pero que no deja de tener un valor sintomático, ubicado como está ese episodio en las postrimerías del siglo XIX.

En efecto, es en el pasaje de la segunda mitad de ese siglo a la primera del siguiente (digamos, si hay que elegir hitos, entre las revoluciones de 1848 y la Segunda Guerra Mundial) que se produce, al principio paulatinamente y luego como estruendo ensordecedor, una apocalíptica crisis cultural en Europa occidental, jalonada por conflictos casi cosmológicos. Una enumeración mínima: Comuna de París, crisis económica de 1895, Primera Guerra Mundial, Revolución rusa, ascenso de los varios fascismos, la nueva catástrofe económica de 1929, guerra civil española, nazismo, "Auschwitz", Hiroshima y Nagasaki. El resultado es el más completo colapso del optimismo del capitalismo ascendente de la primera parte del siglo XIX, con su confianza acrítica y "positivista" en un *progreso* permanente basado en la razón científico-técnica, el crecimiento económico, la educación, el liberalismo político, la extensión de la "democracia" (todavía muy restringida, pero en marcha), la pacificación mundial, y así siguiendo.

Para 1914, ese sentido común ideológico había estallado en mil pedazos. El sentimiento de una crisis irremontable, la desconfianza radical en todo lo que había pasado por ser *la* Razón, *el* Progreso, *la* Ciencia, produjo una explosión de teorías críticas, por izquierda y por derecha (sí, Spengler, Carl Schmitt, Heidegger, Gentile, son *también* “filósofos críticos”). Pero lo que me interesa subrayar ahora es la llamativa insistencia, a través de todo el período, de la metáfora de la *tragedia* en muchos de los más significativos y renovadores pensadores de la época. Ya mencionamos la dicotomía tragedia/farsa en Marx; pero habría que recordar también, y tal vez con mayor importancia, su asombro, en los *Grundrisse*, ante el hecho de que ese producto de una sociedad, una cultura y un modo de producción tan incomparablemente diferente a la modernidad, todavía nos siga conmocionando hasta los tuétanos. Poco después tendremos a Nietzsche y su primera gran obra sobre *el origen de la tragedia*. En Freud, por supuesto, la tragedia –en primer lugar, la sofocleana, pero también la shakespeariana– será la materia misma en la cual fundar el psicoanálisis. Georg Simmel hablará explícitamente de la *tragedia de la cultura.* Max Weber verá en la *racionalización* un intento de superar el fondo trágico de la modernidad. El joven Lukács, de manera similar, trabajará sobre la persistencia de lo trágico en la literatura moderna. Walter Benjamin estudiará el retorno de la tragedia en el *Trauerspiel* (el “drama de duelo”) de la temprana modernidad. Unamuno ahondará en el *sentimiento trágico de la vida*. Heidegger se apoyará en Antígona para filosofar sobre la oposición entre el Ser y la metafísica de la Técnica. Etcétera, etcétera.

¿Qué hay entonces de común, de “hilo rojo”, entre estos pensadores decisivos, y por otra parte, tan diferentes entre sí? La idea de que la cultura está constituida, antes que nada, por un *conflicto trágico*, en el sentido clásico, o si se quiere “arcaico”, de un conflicto que no tiene solución posible, al menos en los términos en que –o dentro de los límites de la lógica con la cual– está planteado. Ese conflicto, en Marx, será fundamentalmente la lucha de clases, para la cual no hay “superación” posible dentro de la sociedad capitalista. En Nietzsche será el conflicto –irresoluble, puesto que conforma el núcleo mismo de lo trágico– entre lo *apolíneo* y lo *dionisíaco*. En Freud, entre la conciencia y el inconsciente, o bien entre Eros y Tánatos (en ese texto no casualmente titulado *El malestar en la cultura*). En Simmel, entre la *forma* y la *vida*; eso se traduce,

en el primer Lukács, como conflicto entre el *alma* y las *formas*. En Max Weber tendremos el conflicto entre la racionalidad *formal* y la racionalidad *sustancial*, que más tarde, en la Escuela de Frankfurt, se traducirá como conflicto entre racionalidad *instrumental* y *material*. Y nótese, de paso, la recurrencia del término *forma* en muchos de los autores: en efecto, el conflicto insuperable es entre el aspecto necesariamente "formal", "institucional" –es decir forzosamente *estático*– de la cultura, y un *movimiento*, un incesante cambio o transformación, que nunca puede ser totalmente contenido por la forma: la lucha de clases, las pulsiones inconscientes, lo "dionisíaco", la "vida", el "alma", la "sustancia". El conflicto trágico es *político* en el más hondo y extremo de los sentidos: obliga a la *polis* a una constante *re-fundación* de sus "formas", siempre insuficientes para "estabilizar" el flujo de las transformaciones. Es, si se nos permite una expresión muy connotada, una *revolución permanente*.

Ahora bien, a este componente del conflicto trágico hay que articularlo con otro elemento que le es estrictamente complementario: la *negatividad*. La lucha de clases *niega* las "formas" de la sociedad burguesa. Las pulsiones inconscientes *niegan* las "formas" del pensamiento consciente. Lo corporal-dionisíaco *niega* la espiritualidad de las "formas" apolíneas. La "vida", el "alma", la "sustancia" *niegan* las "formas" de la cultura, de la Ley, de la racionalización técnica. La *negación* –no en el sentido vulgarmente psicológico, sino en el filosófico-dialéctico– es el gesto inicial, básico, del pensamiento crítico. Es ese movimiento "negativo" el que ya un Marx le había imputado "traicionar" a un Hegel que, en sus textos tempranos (notoriamente en la *Fenomenología del Espíritu*), había afirmado explícitamente que en el movimiento en tres "momentos" de la dialéctica (afirmación / negación / negación de la negación) el momento auténticamente *crítico* era el de la negatividad –es decir, el del conflicto irresoluble entre el *universal abstracto* y el *particular concreto*–, para luego "congelar" ese movimiento, en la *Filosofía del Derecho*, mediante el recurso a la *Aufhebung* histórica final en el llamado "Estado Ético Universal" (léase: el muy particular y escasamente "ético" Estado burgués prusiano de 1830).

A partir de allí, en todos los mejores pensadores críticos del siglo XX encontraremos el privilegio de la *negatividad* como pivote de una recusación de la "ideología dominante" y su pretensión de presentar a la realidad existente como la única posible, como ya desconflictuada y reconciliada (o, al menos,

potencialmente reconciliable, porque, bueno, algún pequeño problema siempre hay). A los nombres ya citados podríamos agregar, entre tantos otros, el de Sartre, con su todavía temprana proposición, en *El Ser y la nada* (otro conflicto trágico, dicho sea de paso) de que el hombre es el que introduce la *nadificación* en el mundo, cuestión que una quincena de años después se politizará mucho más directamente en *la Crítica de la razón dialéctica*. O el de un Adorno cuya principal obra filosófica llevará por título, precisamente, *Dialéctica negativa*, y donde podemos encontrar la idea de "usar el concepto contra el concepto" para permitir que la particularidad del objeto se levante como *negación* del impulso "dominante" de la generalidad del pensamiento, generando así, otra vez, un conflicto irresoluble, en permanente transformación, entre el pensamiento y la acción (o, si se quiere, entre "teoría" y "praxis"), que impide el cierre, o la "sutura", de una "falsa Totalidad" (son palabras del propio Adorno).

En suma: el pensamiento crítico se coloca a horcajadas, inestablemente, pero con decisión, en el eje conformado por el *conflicto trágico* y la *negatividad*. Es desde ese "punto de vista" que trabaja para desestabilizar, para subvertir, para desmontar o incluso "dinamitar" (me resisto al neologismo *deconstruir*, que me parece mucho más "débil") todo dogma –sea religioso, filosófico, político, ideológico, o simplemente del "sentido común"– que apunte al desplazamiento del conflicto y a la conformidad "positiva" con la realidad existente.

En este sentido –es otro conflicto y otra forma de negatividad que conviene tomar en cuenta– no tiene pertinencia demandarle al pensamiento crítico que "aporte soluciones", o imputarle, como se hace tantas veces, que "no dé salidas". Ese no es su trabajo. El pensamiento crítico no es *funcionalizable* ni tiene recetas acabadas para vivir mejor. Al contrario: su práctica es la de un socavamiento interminable de las certezas establecidas (la frase más opuesta posible al pensamiento crítico es la que empieza con: "Como sabemos...", "Es sabido que...", "Como está demostrado...", etcétera). Eso no significa, desde ya, que el pensador crítico, en tanto *sujeto*, no pueda, y aún deba, sostener una *posición* (política, ideológica, filosófica o la que fuere) ante la realidad. Pero, puesto que no es imprescindible ser un pensador crítico para tenerla, no es *eso* lo que define al pensamiento crítico, sino el *estilo* de tal posición, que será, insistamos, el del conflicto trágico y la negatividad.

También allí, en el seno mismo del pensamiento crítico, detectamos un conflicto irresoluble: conflicto entre el pensamiento mismo y el sujeto que lo lleva adelante, que *siempre* estará necesitado de algún grado de certidumbre para actuar en el mundo (de otra manera quedaría atrapado en la muy poco crítica actitud del nihilismo o el relativismo). Ese conflicto no es el de la *duda* "hamletiana" (ese "privilegio de los intelectuales" al que se refirió, célebremente, un pensador argentino), que eventualmente podría resolverse en una dirección o en la otra: no, habría que poder soportar *vivir* el conflicto a la intemperie, en la incomodidad de no poder resolverlo. Y, por otra parte, pedirle "salidas" certeras al pensamiento crítico peca gravemente de idealismo ingenuo, o de iluminismo omnipotente, cuando no abiertamente de individualismo conformista: es imaginar, como decíamos más arriba, que el pensamiento crítico actúa en el vacío, en un etéreo *topo uranos* platónico, para luego bajar a la realidad con sus "recetas". Para tomar uno, quizá el más obvio, de nuestros ejemplos: la lucha de clases no es una *idea* que se le haya ocurrido a algún creativo pensador crítico para después persuadir a "las masas" con ella; es una *materialidad histórica* que ese pensamiento crítico particular toma como concepto central cuyo desarrollo depende justamente de la *dialéctica* que sepa establecer con aquella materialidad. ¿O de qué otra cosa hablamos cuando decimos: *praxis*? El pensamiento crítico, como el arte, por más "revolucionario" que se quiera, no puede por sí mismo "revolucionar" nada: los conflictos de la sociedad los arreglará la sociedad, o no se arreglarán. El papel del pensamiento crítico es intranquilizar a los tranquilos señalando que *hay* conflictos. Es el proverbial mensajero de las malas noticias. Es, como se dice vulgarmente, el que "mete el dedo en el enchufe" para crear un cortocircuito, no para enseñar cómo arreglar la instalación eléctrica. El pensamiento crítico está irremediablemente enemistado con la pedagogía.

3.

Hace poco se conmemoró el cincuentenario lo que pasó a la historia como *mayo 68*. En París (hay que recordar que "el 68" no fue solo francés, sino también praguense, mexicano, etc.), apenas despuntó la rebelión, el primer "manifiesto de los intelectuales" que se dio a conocer en su apoyo, ya el 9 de mayo, estaba firmado en su inmensa mayor parte por escritores, filósofos y artistas

pertenecientes o bien al movimiento surrealista (aún muy activo, aunque Breton había muerto un par de años antes), o bien al grupo de *Les Temps Modernes* (Sartre, Beauvoir, Leiris, Jeanson, etc.). La anécdota –una entre tantas– es ilustrativa de algunas otras características compartidas por lo que suele llamarse "intelectuales críticos", que aquí no podemos más que señalar sucintamente.

En primer lugar, se trata de *agrupamientos*, con una ya larga historia de funcionamiento en colectivos, foros, "clubes" (en Francia, una herencia jacobina), publicaciones conjuntas, y muy especialmente revistas. Esa tradición "movimientista" proviene de las vanguardias de principios del siglo XX (cubismo, dadaísmo, surrealismo, futurismo, expresionismo, y siguiendo) que, por primera vez en la historia del arte y la literatura, efectivamente se agruparon en "sectas", con sus políticas particulares y combativas (*vanguardia*, hay que recordar, es un significante político-militar), que se daban a conocer a través de *manifiestos*. Allí se estableció una dialéctica muy singular entre el mito romántico de la soledad, o incluso "marginalidad", del artista y el escritor, y el nuevo contexto político, a partir del impacto de la revolución bolchevique, de la generación de partidos o movimientos "revolucionarios" en el campo cultural, al margen del sistema oficial (universidad, ministerios, revistas académicas).

A ello se debe agregar que para este "subsistema" político-cultural, y para sus "intelectuales críticos" en tanto individuos, ya no se trataba simplemente de estampar su firma en una declaración o petitorio, o de publicar en alguna parte un artículo o un panfleto. El "compromiso" del intelectual (una expresión que, como se recordará, generalizó Sartre a partir de su editorial en el primer número de LTM, en 1945) ya no era solo el de su pluma, sino el de *su cuerpo*: se esperaba que además de escribir *estuviera*, físicamente presente, en manifestaciones, asambleas, actos públicos, marchas. Si bien esta nueva actitud había venido creciendo paulatinamente desde los años 30, en los 60 podríamos decir que se volvió *excluyente*: a quien no lo hiciera se le retiraba informal pero automáticamente el mote de "intelectual crítico".

En París, Sartre lo hizo con particular energía (así como lo hizo Marcuse en California; en cambio Adorno, en Berlín, se negó a hacerlo, y eso le valió la humillación pública por parte de los estudiantes: la crítica puede a veces ser injusta), como ya lo había hecho en casos como Argelia o Vietnam. Por eso, posiblemente, su acumulado "capital cultural" fue siempre bien recibido en las asambleas

de las universidades ocupadas, pese al radical cuestionamiento por parte de los estudiantes de *toda* forma de autoridad, incluso la simbólica del "intelectual".

De lo que estamos hablando es de un cierto *desgarramiento*, si se puede decir así, que atraviesa al "pensador crítico". Por un lado, se ha asignado a sí mismo, como herramienta crítica con la cual interpelar a su sociedad, la *palabra*, fundamentalmente en forma de escritura. Su espacio natural" es, pues, el escritorio o gabinete donde está sentado, solo, quieto, frente a la canónica página en blanco. Por el otro, se le demanda, incluso se le *exige*, que para ser consecuente con sus palabras *actúe*, mueva el cuerpo, salga a la calle, allí donde la lógica misma de la situación, de la crisis, lo coloca en relación de paridad con la "masa", y pierde su rol *específico* de "intelectual": probablemente, si interviene en la asamblea, su palabra –dado su entrenamiento en el lenguaje– tenga una eficacia especial. Pero no deja de ser una palabra *más*, que no merece distinción ni galardón alguno. Se trata –perdón por ser reiterativo– de un conflicto irresoluble: *porque es* un "pensador crítico" diferenciado, se lo convoca... para que renuncie a esa diferencia. A lo sumo, se usará su nombre para otorgarle prestigio cultural al movimiento; pero en el movimiento mismo, es un anónimo. Es todo un *test* para el canónico "narcisismo" de los intelectuales: si se lo aprueba, dejará de ser lo que la sociedad media entiende por "intelectual", aunque siga durante medio siglo más publicando libros.

Este dilema de imposible resolución (ser un "pensador crítico" es *estar* en el dilema) es algo de lo que el propio Sartre estaba perfectamente avisado. En muchas declaraciones o entrevistas posteriores ha confesado su ocasional *fastidio* por tener que asistir a tantas y cansadoras acciones públicas (era un hombre bien adentrado en la sesentena, y con salud frágil), justamente cuando estaba día y noche abocado a su *ópera magna* (y póstuma) sobre Flaubert, *El idiota de la familia*. Apuntemos, de paso, que la ironía no podría ser mayor: Flaubert es el escritor de la "torre de cristal" por excelencia, el que soñaba con escribir textos que no tuvieran *nada que ver* con el mundo externo a la propia letra. Y bien, Sartre, que no podía dejar de pensar en él, se veía obligado –su conciencia así se lo dictaba– a llevarlo a las barricadas, a enseñarle a arrojar adoquines contra los *gendarmes*.

Ese "desgarramiento" (vieja pero siempre útil palabra existencialista) se vincula a, y se replica en, la segunda de las características que mencionábamos al

principio de este parágrafo. Los signatarios de aquel documento –los surrealistas, los intelectuales de LTM– eran hombres y mujeres decididamente *políticos*, pero no de *partido*. Algunos/as de ellos podían haber estado en el pasado (sobre todo en el período inmediatamente posterior a la Liberación) asociados al PCF, pero habían terminado alejándose, cuando no rompiendo violentamente, con esa *institución* –con toda la carga peyorativa que el intelectual "rebelde" le da a ese término– anquilosada, rutinizada, autoritaria, "estalinizada" y, en su conjunto –siempre están, ya dijimos, los individuos– intelectualmente mediocre. Una y otra vez al "pensador crítico" se le plantea este dilema, paralelo al anterior: en la férrea defensa de su *autonomía* crítica, desconfía, no sin razones, de la frecuente necesidad de someter esa autonomía a la "línea" oficial del partido, con la consecuente pérdida de potencia, y aún de "creatividad", de su pulsión crítica. Al mismo tiempo, se siente culpable de no participar plenamente en el *colectivo político*, sea cual fuere, que le provoca cierto grado de "identificación" con su política, y que, como decíamos arriba, muchas veces lo convoca *en tanto* pensador crítico... para que deje de serlo, al menos con la misma independencia de antes. Así, en general queda acantonado en el incómodo rincón del "compañero de ruta", que entra y sale por las distintas puertas del escenario, como en las viejas comedias de enredos. No hay, hoy, solución posible: hay que aprender a soportarlo.

En nuestro país, con las singularidades del caso, hemos conocido todas estas características, y sus correspondientes dilemas "trágicos". El *ensayismo crítico* –el género por excelencia del pensamiento crítico es el *ensayo*, con sus consiguientes riesgos de error–, con sus componentes trágico-conflictivos y de *negatividad*, es una gran tradición argentina, por lo menos a partir del *Facundo* de Sarmiento (otra cosa es lo que se piense sobre las posiciones políticas). Muy tempranamente hubo agrupamientos (círculos, clubes, "salones", revistas) que reunieron sus "afinidades electivas". Apenas entrado el siglo XX, con la revista *Martín Fierro* y similares, hubo una verdadera eclosión de "sectas" vanguardistas, con sus manifiestos, declaraciones, documentos, diatribas. Saltando a la mitad más uno del siglo, casi al mismo tiempo que *Les Temps Modernes* tuvimos lo que muchos mitificaron –en el buen sentido– como su versión criolla, *Contorno* (Ismael y David Viñas, Rozitchner, Alcalde, Jitrik, Correas, Masotta, el joven Sebreli, Adelaida Gigli), quienes, cada uno a su manera, practicaron con fruición el pensamiento, y la escritura, trágico-crítica, incluyendo el dilema irresoluble

del "compañerismo de ruta" a distancia crítica de *algo* (¿el PC? ¿el peronismo? ¿el frondizismo? ¿el trotskismo? ¿el maoísmo? La "solución de compromiso" del "Malena", no sin interés, no llevó demasiado lejos...). En los vericuetos de ese camino, sin embargo, dejaron una potente estela de pensamiento-escritura crítico, que muchos todavía envidiamos, o añoramos (¿nostalgia, de nuevo?).

Con la afortunada excepción de Jitrik, todos se fueron (a Sebreli hace décadas que no lo inventariamos junto a ellos). ¿Hay quienes sean capaces de ocupar ese lugar? Prefiero dejarle a cada lector/a inscribir allí los nombres de su preferencia. El problema es, de nuevo, el *cambio de época*. En el nuevo clima de "decadencia" de *lo* político, por ejemplo, y aunque no hayan dejado de hacerse buenas revistas, los agrupamientos de "intelectuales críticos" han fracasado en lo fundamental. O bien no han podido (sabido / querido) conservar su plena autonomía trágico-crítica de los partidos, movimientos o gobiernos que apoyaron, o bien, si intentaron hacerlo, chocaron inevitablemente contra el dilema *irresoluble* que planteábamos antes, no supieron (quisieron / pudieron) sostenerse en el eje *imposible* del conflicto trágico, y se "disolvieron en el aire". Solamente otro "cambio de época" podrá plantear nuevamente la cuestión. Hay que saberlo, aunque nos cueste, lo cual no quiere decir de ninguna manera resignarse a esperar sentados.

4.

Bien. Dicho todo lo anterior, no hace falta argumentar demasiado que *nada* de lo anterior es lo que tenemos, hoy, alrededor nuestro. Cada uno, incluido el que esto escribe, podrá, desde ya, citar sus excepciones a esta regla. Pero serán, precisamente, excepcionales. Lo que prima en el ambiente intelectual más o menos "oficial" del mundo occidental es el más mediocre *afirmativismo*. En la Argentina hay, incluso, quien (para colmo, y por cruel ironía, ostentando el mismo apellido de uno de nuestros más grandes *negativistas*), reclamándose filósofo, parece vivir en un panglosiano "mejor de los mundos posibles", que por fin culminará en la última de las revoluciones, la verdadera, la de la "felicidad". En fin, esto desde ya no tiene ninguna importancia. En el mejor de los casos, lo que tenemos es un eclecticismo "progre" afanado por demostrar que, pese a las injusticias y la desigualdad, al menos tenemos el "multiculturalismo" y la "democracia". Nada de poner "el dedo en el enchufe" señalando, por ejemplo, que el multiculturalismo

convive –conflicto trágico– con los miles de cuerpos africanos que cotidianamente se hunden en el Mediterráneo, y la democracia con la polarización de la riqueza más extrema que jamás haya conocido la historia. También cada uno podrá poner aquí sus ejemplos apocalípticos, incluyendo la destrucción en vías de ser terminal de la naturaleza, la superexplotación de la fuerza de trabajo en el antes llamado Tercer Mundo, el genocidio continuo de los inmigrantes "ilegales", la degradación inédita de la cultura (incluso, como decíamos, la "burguesa"), la descomposición irrecuperable de la política a manos de la corrupción y el sometimiento a los "intereses" a que aludía aquel rock. Y aquí, a la vuelta de esta esquina del mundo, todo lo que de ese mundo le corresponde a nuestro barrio.

O sea: el pensamiento crítico –o, aunque fuera, el de *vocación* crítica, que nuestros intelectuales no dejan de invocar con sospechosa monotonía– tiene más "materia" para su trabajo que pocas veces antes (tal vez solo el período del nazifascismo triunfante sea comparable, aunque en cierto sentido fuera menos "globalizado"). Sin embargo, languidece chapoteando en las aguas tibias de la "corrección política" –algo sin lugar a dudas muy defendible en sus propios términos, pero que de ninguna manera puede *sustituir* al sabotaje de la "instalación eléctrica" en su conjunto. Ni siquiera asomando un poco la cabeza desde esa tibieza es alguien capaz de explicarnos cuál sería la ventaja de usar categorías melodramáticas como *grieta* o *batalla cultural* para reemplazar las categorías trágicas *lucha de clases* o *antiimperialismo* (no estamos pidiendo, por favor, Tánatos, Inconsciente, Dionisíaco). Va de suyo que el pensamiento crítico moviliza también la renovación del lenguaje. Pero ninguna "renovación" es neutra, y las palabras están ellas mismas atravesadas, son el escenario conflictivo, de las fuerzas sociales en pugna. Si se las reinventa para perder la *radicalidad* del pensamiento crítico-trágico, eso no es ninguna "renovación": es una *degradació*n del lenguaje.

Farsa y no tragedia, transacción o componenda y no conflicto irresoluble. No vamos a repetirnos tediosamente: hasta que la *materialidad histórica* no actúe por sí misma, podemos "pensar críticamente" todo lo que queramos, y esas palabras rebotarán en las paredes con apenas un eco lejanamente audible.

No por eso, ciertamente, vamos a dejar de hacerlo. Porque, hay que entender algo: el pensamiento crítico no es, en la acepción corriente del término, *pesimista*. El pesimismo "moral" (que no es el de la inteligencia del que hablaba Gramsci) es el recurso un poco cobarde del que prefiere creer que la realidad ya está *hecha*,

es "fea", y no hay nada más que hacer. El pensamiento crítico-trágico, lo hemos sugerido, apuesta a las transformaciones operadas por la *movilización* de los conflictos, aunque estos se le aparezcan como "insuperables", porque, precisamente, ni siquiera puede descansar en esa certidumbre. Y si realmente lo fueran, tanto peor, pero eso no puede ser una excusa para detener su movimiento.

Y es un movimiento que, sobre todo, debería alcanzarlo a *sí mismo*. Es relativamente fácil "criticar" al enemigo o al adversario: si el pensamiento es *realmente* crítico, siempre podrá demolerlo porque, por definición (se nos disculpará la pequeña licencia, cuando dijimos que no queríamos definir), el enemigo es el que no puede, y especialmente *no quiere*, pensar críticamente. Más difícil es criticar el propio pensamiento crítico. No me refiero, en absoluto, a lo que se suele llamar "autocrítica", que –además de que bien recordamos las barbaries que se practicaron en el pasado bajo esa coartada– se parece demasiado a la confesión cristiana, que autoriza a volver a pecar hasta la próxima absolución dominical. Se trataría más bien de poder hacer la *crítica de la crítica crítica* que sarcásticamente invocaba Marx contra los Bruno Bauer y compañía. Sartre lo dice inmejorablemente: "No puedo evitar pensar contra mí mismo". O Pasolini: "Está en mi naturaleza la indolencia del pensamiento. Pero también está en mi naturaleza ir contra mi naturaleza".

Como se ve, el pensamiento crítico no es amargo, es *irónico* –como lo es la tragedia–, ni mucho menos una *pasión triste*, de esas de las que hablaba Spinoza: al contrario, sin desentenderse del drama del mundo, puede encontrar una cierta alegría hedonista en hacer jugar la realidad contra sí misma. Hay que desconfiar de los intelectuales que sufren. El pensamiento crítico-trágico, lo que aquí llamamos así, es, sencillamente, una *obcecación*: aunque la pared sea de puro granito, se romperá la cabeza tratando de derribarla. Dirá, como el caballero de *El séptimo sello* de Bergman al que viene a buscarlo la inevitable Muerte: "Está bien, voy: pero bajo *protesta*".

5.

El pensamiento crítico, ¿debe forzosamente ser "marxista"? Claro que no, aunque la proposición inversa sí es cierta: el pensamiento marxista debe siempre ser *crítico* (y a menudo, por desgracia, no lo es). Pero ya hemos sugerido más arriba que mucho pensamiento no-marxista (Kierkegaard, Freud, Nietzsche,

Simmel, Weber), y aún "de derechas" (dábamos nombres como los de Spengler, Jünger, Schmitt, Heidegger), califica perfectamente como crítico, en la medida en que se hace cargo del carácter *trágico* sin salida de la cultura moderna. Así como sucedía con el Balzac de Marx o de Lukács, el componente *negativista* (que no es lo mismo que "nihilista") de cierto pensamiento conservador frecuentemente ayuda a comprender más hondamente la realidad que el optimismo ingenuo y "positivo" de esos pensadores progresistas que confunden la realidad con sus buenas intenciones.

Por supuesto, la diferencia radical del marxismo es que no se propone solamente entender, sino *transformar* la realidad. El pensamiento conservador o de derecha crítica a veces también tiene esa pretensión, pero es para hacer *retroceder* a la realidad, hacerla coincidir con un mítico pasado de orden, jerarquía, idealizada solidez de los "valores" estables, y así (esto empezó con alguna de las ramas del romanticismo, que sin duda fue, en muchos aspectos, un pensamiento crítico): cuando esta forma de pensamiento crítico se vuelve "militante", cuando postula alguna forma de acción derivada de sus diagnósticos, pasa de conservador a abiertamente *reaccionario.*

El marxismo, por su parte, hace su apuesta al *futuro*, no al pasado. Pero la hace, desde ya, tomando en cuenta la *historia* (la única "ciencia", solía decir Marx) y sus "lecciones", procurando sustraerse a la falacia ideológica de que *cualquier* cambio, *cualquier* futuro, es necesariamente para bien. Para el marxismo el devenir histórico no es lineal, es "desigual y combinado". En ese entendimiento, el marxismo no tiene por qué no dialogar –todo lo ríspida y violentamente que sea necesario– con otras formas de pensamiento crítico, aún el etiquetable de derecha conservadora. Los mejores marxistas "occidentales" siempre lo han hecho: Benjamin o Kojève dialogaban con Carl Schmitt, Lukács o Marcuse con Heidegger, y así (es decir con el pensamiento "revolucionario-conservador", según la célebre expresión de Thomas Mann). Sin posibilidad alguna de acuerdos de fondo, claro está, pero abriéndose a la posibilidad de que esa *confrontación* le permitiera reinscribir algunos de los "momentos de verdad" de esas otras formas de pensamiento crítico en las mallas de su propia lógica, de su propio –como lo hemos llamado varias veces– *modo de producción de efectos de verdad*.

El marxismo puede darse esos lujos porque esa lógica, ese "modo de producción" de conocimiento, tiene un *método* (si podemos llamarlo así,

rápidamente) enormemente poderoso. La complejidad, la amplitud, la consistencia y la profundidad de su movimiento *dialéctico* –que está estrechamente entretejido con el movimiento de la realidad *social-histórica* misma– hacen que su pensamiento pueda absorber otros pensamientos (incluidos los de derecha, o "revolucionarios-conservadores", por ejemplo), reinscribiéndolos, como decíamos, en su propia trama. Y que también pueda, por la misma razón, usar esa misma lógica *contra sí misma*, por así decir, en un proceso de permanente "autocorrección" y recomienzo del movimiento.

Esa es, sin duda, una tremenda ventaja que el marxismo tiene sobre otras formas de pensamiento. Y es, asimismo –me permitiré formular esta hipótesis módicamente provocadora–, un tremendo *peligro*. Porque ese poder, mal usado, puede transformar al marxismo en una "jaula de hierro" asfixiante: un demasiado placentero regodeo consigo mismo, un permanente girar sobre su propio eje, que termine encerrándolo en una cápsula hermética, una leibniziana "mónada sin ventanas". Paradójicamente, esa misma *potencia* en apariencia inagotable, puesta en manos autocomplacientes puede transformar al marxismo en una dogmática crasamente *anti*-dialéctica. Y no estamos siquiera hablando de los extremos grotescos del *diamat* estalinista, sino de la pereza intelectual que hace del marxismo una sabrosa papilla predigerida, con la cual muchos creen que puede explicarse el universo entero.

Es por eso que el marxismo, por supuesto conservando sus principios básicos, debería permitirse, cada tanto, ser *interrumpido* –incluso me animaría a decir *intervenido*– por otras formas de pensamiento crítico (que pueden provenir de la filosofía, del psicoanálisis, de la antropología, de las ciencias, del arte y la literatura, incluso de la teología, como ocurrió en los casos de Benjamin o Bloch, y estamos viéndolo nuevamente en nuestros días con Badiou o Zizek). Eso le permitiría abrirse a la escucha de su Alteridad, a la invasión de su *lado de afuera*, por así decir, para que esa *confrontación*, amistosa o no, lo impulse a dinamizar dialécticamente su propio entramado teórico. Aquí no quisiera abundar más sobre la cuestión, el/la lector/a que nos otorgue su paciencia tiene el resto del libro para que abusemos de ella. Digamos simplemente que el marxismo, como todo organismo *vivo*, necesita una gran variedad de alimentos.

PARTE I

LO QUE (TODAVÍA NO) SABEMOS DE MARX

Lecturas culpables

Marxismo(s) y la praxis del conocimiento[*]

¿Hay –hubo/habrá– un *estilo de saber* que pudiera llamarse propiamente *marxista*? Pero ¿qué querría decir "propiamente"? ¿cuáles son las condiciones, o los atributos, que definirían estrictamente esa "propiedad"? Más atrevidamente (*a la* Proudhon, digamos), ¿de cuáles, y cuántos, *robos* está constituida la "propiedad"? El saber marxista –o, con mayor justeza, el saber *de Marx*– está conformado no solamente por la filosofía alemana, la economía escocesa y la teoría política francesa (por mencionar las canónicas *tres fuentes y partes constitutivas* que citaba Lenin), sino por *toda* la cultura occidental y sus alrededores, y especialmente la literatura. De Homero y los tres grandes trágicos griegos, pasando por los poetas latinos, Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, hasta llegar a sus contemporáneos Balzac o Victor Hugo, la erudición literaria del "filósofo de Tréveris" ha sido materia de asombro para amigos y adversarios por igual. Sin embargo, que sepamos, y con la parcial excepción del enjundioso intento de S. S. Prawer, no tenemos aún un estudio acabado de las *relaciones internas,* por así decir, entre ese saber literario y la lógica de esa *fundación de discurso* (la expresión es de Foucault) que Marx denominó *materialismo histórico*.

[*] Publicado originalmente en una versión reducida en Boron, A.; Amadeo, J. y Gonzalez, S. (2006). *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

Es obvio que no vamos a tratar de subsanar esa falta aquí. No podríamos hacerlo por falta de tiempo y espacio, y muy por sobre todo por falta de competencia. Lo máximo que podríamos esbozar, por ahora, es la sospecha de que el materialismo histórico (el de Marx para empezar, pero también el que le siguió en el llamado "marxismo occidental") ha extraído su inspiración al menos *tanto* de aquella literatura clásica como de las "tres fuentes".

1.

Hay una frase de Althusser que, por alguna razón, siempre me fascinó: *Puesto que no hay lecturas inocentes, empecemos por confesar de qué lecturas somos culpables.* Es –para decirlo con una expresión cara a ese filósofo francés– un enunciado *sintomático*: revela un problema consustancial a algo que pudiera llamarse una *teoría del conocimiento* (o una "gnoseología", o una "epistemología") que también pudiéramos llamar "marxista" (una denominación a su vez problemática, puesto que son ya incontables *los* "marxismos" que han visto la luz –y muchas sombras– desde el propio Marx hasta aquí). Ese problema es de muy difícil, si no imposible, solución, pero su enunciado es relativamente simple: no hay lectura inocente, es decir, *toda* interpretación del mundo, toda forma de conocimiento de lo real está indefectiblemente *situada* por el posicionamiento de clase, la perspectiva político-ideológica, los intereses materiales, los condicionamientos culturales o la subjetividad (consciente o inconsciente) del "intérprete".

Esta constatación es ya la de Marx, y hasta cierto punto –aunque desde perspectivas bien diferentes entre sí y a la del propio Marx– había sido también la de los *philosophes* materialistas del siglo XVIII, y lo será en las primeras "sociologías del saber" del siglo XX, a partir de Max Scheler o Karl Mannheim, y lo seguirá siendo en las fenomenologías "sociológicas" del conocimiento al estilo de Alfred Schutz o Garfinkel. En Marx es una constatación inseparable de su concepción (habría que decir, mejor, *concepciones*, ya que son múltiples y cambiantes) de la *ideología*, ya sea que se la entienda, un tanto esquemáticamente, como "falsa conciencia" de la realidad (una pésima concepción, ya procuraremos ver por qué), ya como (en la sofisticada versión althusseriana/

zizekiana, atravesada por la lectura lacaniana de Freud) *conciencia "verdadera" de una realidad "falsa"*, una aparentemente escandalosa paradoja sobre la que tendremos que volver. Baste decir, en este momento, que esa definición ("conciencia verdadera de una realidad falsa") podría muy bien aplicarse a la categoría *ficción*, y muy especialmente a la ficción literaria.

Pero, sea como sea, si es verdad que toda "lectura" del complejo universo de lo real es "culpable" de ser una lectura en *situación* –como hubiera dicho un Sartre–, ¿no significa eso que *no puede* haber una lectura "objetiva", "científica", "universal" de los fenómenos de la realidad (y muy en particular de la realidad social e histórica, tan constitutivamente atravesada por aquellos intereses y posicionamientos), y que nuestro conocimiento, en consecuencia, está necesariamente condenado al relativismo, al particularismo, al subjetivismo más radical?

Para colmo, a partir de los llamados "giro lingüístico", "giro hermenéutico", "giro estético-cultural", etcétera, del siglo XX (si bien es un debate casi tan antiguo como la cultura occidental misma: pueden ya encontrarse sus premisas en el *Cratilo* de Platón, por ejemplo, y su continuación en las polémicas entre "realistas" y "nominalistas" en la Edad Media; pero por supuesto, es en el siglo XX cuando se vuelve *dominante* en tanto debate sobre los fundamentos de una filosofía de la cultura), nos hemos tenido que acostumbrar –aunque a algunos todavía les cueste ceder a ella– a la idea de que los sujetos llamados "humanos" se distinguen de cualquier otra especie, aún las más "avanzadas" del reino animal, por el hecho de que *no tienen* un vínculo directo e inmediato con la realidad, sino que su relación con el mundo está "mediatizada" por un complejísimo aparato de *competencia lingüística* (el concepto es de Noam Chomsky) y "simbólica" en general; de tal modo que, incluso si desde un punto de vista irreductiblemente materialista creemos en la *existencia autónoma* de lo real respecto de nuestras representaciones –convicción que, como veremos, instaura una diferencia radical con las epistemologías "postmodernas"–, *nuestra* "realidad" humana no puede menos que ser una *construcción* –en buena medida *ficcional*– de nuestra (mayor o menor) competencia lingüístico-simbólica. Se sea "constructivista" o "deconstructivista", la premisa es inapelable: la "realidad" del ser humano es, en una proporción decisiva, la *producción* de un aparato simbólico que, desde ya, no es en modo alguno "individual" (no se

trata de ningún "subjetivismo" a ultranza), sino el resultado de un complejo proceso cultural, social e histórico. Como ya lo habían sospechado el propio Max Weber y la escuela del interaccionismo simbólico, y como lo ha mostrado un extraordinariamente sutil filósofo y lingüista marxista (Mikhail Bakhtin), el *lenguaje* –y, por extensión, todo el campo humano de lo simbólico-representacional– es un espacio *dialógico*, vale decir, producido en la *interacción social* (incluso conflictiva), y no en la soledad de las "conciencias" individuales. Y esta nueva constatación, sin ninguna duda, es un enorme avance sobre las ingenuidades empiristas, positivistas o materialistas vulgares. Pero que nos vuelve a colocar en el centro de nuestra cuestión: ¿el conocimiento *objetivo* de la realidad es imposible? ¿Marx mismo, en su oposición al idealismo, cayó en la trampa del positivismo, de un "objetivismo" tan ingenuo como el de los materialistas vulgares?

Y bien, no: aunque los problemas que se presentan aquí son innumerablemente más complejos de lo que podremos abarcar en esta exposición, sostendremos, aunque fuera algo esquemáticamente (para una mayor profundización no quedará más remedio que remitir a la bibliografía), que *sí hay* en Marx –y desde luego en muchos de los marxistas posteriores– elementos suficientes *a partir de los cuales* desplegar un abanico de hipótesis de trabajo, nuevamente, no para *resolver* definitivamente, pero sí para plantear en sus justos términos, esa problemática. Eso sí, con dos condiciones:

Primero: acabamos de subrayar *a partir de las cuales*: es inútil, además de dañino, pretender encontrar *ya acabados* de una vez para siempre esos elementos en el propio Marx; semejante pretensión solo puede conducir, en el mejor de los casos, a la pereza intelectual, y en el peor, a la más crasa rigidez dogmática. Y segundo: para comprender la verdadera importancia –y la *lógica* de funcionamiento– de esos elementos, es necesario desplazar lo que podríamos llamar un discurso "binario" (y profundamente "ideológico" en el mal sentido del término), que piensa la cuestión del conocimiento sobre el eje de los pares de oposición mutuamente excluyentes (ejemplo: sujeto/objeto; material/simbólico; pensamiento/acción; individuo/sociedad; estructura/historia, etcétera): más bien se trataría de pensar en cada caso la *tensión dialéctica*, el *conflicto* entre esos "polos", que solo pueden ser percibidos como tales polos

precisamente *porque* la relación entre ellos es la que los constituye, la que les asigna su lugar.

Teniendo en cuenta estas dos premisas básicas, podemos empezar a abordar la cuestión.

Un criterio fundante: la *praxis*

"Hasta ahora los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; de lo que se trata ahora es de transformarlo". La famosísima Tesis XI sobre Feuerbach puede tomarse, entre otras cosas, como un enunciado de epistemología radical, o como un ultracondensado "discurso del método" de Marx (1971). Demasiado a menudo, por desgracia, ha sido leído unilateralmente, en el espíritu de un materialismo vulgar o un hiperactivismo más o menos espontaneista que desecha todo trabajo "filosófico" de *interpretación* (vale decir, al menos en un cierto sentido del que ya hablaremos, de producción de conocimiento) a favor de la pura transformación social y política. No hace falta enfatizar cuán alejada de las intenciones de Marx –uno de los hombres más cultos y más teóricamente sofisticados de la modernidad occidental– puede estar esta suerte de antiintelectualismo estrecho. Pero lo que aquí nos importa es otra cosa. En verdad, Marx está diciendo en su Tesis algo infinitamente más radical, más profundo, incluso más "escandaloso" que la tontería de abandonar la "interpretación del mundo": está diciendo que,

a. la transformación del mundo es la *condición* de una interpretación correcta y "objetiva", y
b. viceversa, dada esta condición, la interpretación *es ya*, en cierta forma, una transformación de la realidad, que implica, en un sentido amplio pero estricto, un *acto político*, y no meramente "teórico".

No otra cosa es lo que encierra el concepto de *praxis* (que Marx toma, por supuesto, de los antiguos griegos). La *praxis no* es simplemente, como suele decirse, la "unidad" de la teoría y la práctica: dicho así, esto supondría que "teoría" y "práctica" son dos entidades originarias y autónomas, preexistentes, que

luego la *praxis* (inspirada por el genio de Marx, por ejemplo) vendría a "juntar" de alguna manera y con ciertos propósitos. Pero su lógica es exactamente la inversa: es porque *ya siempre* hay *praxis* –porque la acción es la condición del conocimiento y viceversa, porque ambos polos están constitutivamente co-implicados– que podemos diferenciar diferentes "momentos" (lógicos, y no cronológicos ni ontológicos), con su propia especificidad y "autonomía relativa", pero ambos *al interior* de un mismo movimiento. Y este movimiento es el movimiento (la más de las veces "inconsciente") de la *realidad* (social e histórica) misma, no el movimiento, ni del puro *pensamiento* "teórico" (aunque fuera en la cabeza de un Marx) ni de la pura acción "práctica" (aunque fuera la de los más radicales transformadores del mundo).

Lo que Marx hace –esa es su "genialidad"– es sencillamente *mostrar* que ese es el movimiento de la realidad, y *denunciar* que cierto pensamiento hegemónico (la "ideología dominante", si se quiere simplificar) tiende a *ocultar* esa unidad profunda, a mantener *separados* los "momentos", promoviendo una división del trabajo social ("manual" *versus* "intelectual", para decirlo rápido), con el objetivo de legitimar el universo teórico de la pura "interpretación" como patrimonio del Amo, y el universo práctico de la pura "acción" como patrimonio del Esclavo, ya que la clase dominante *sabe perfectamente* –aunque quizá no siempre lo sepa conscientemente– que ni la pura abstracción de la teoría, ni el puro activismo de la práctica, tienen realmente *consecuencias materiales* sobre el estado de cosas del mundo. O, en otras palabras, que no producen verdadero *conocimiento* de la realidad, en el sentido de Marx. Nunca mejor ilustrada esta tesis que en la famosa alegoría que construyen Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración*, a propósito del episodio de las Sirenas en la *Odisea* de Homero: el astuto y racionalizador capitán Ulises –metafóricamente dicho, el Burgués–, atado al mástil de su barco, puede *escuchar* ("interpretar") el canto de las sirenas, pero no puede *actuar*; los afanosos esclavos marineros –metafóricamente, el Proletariado–, con sus oídos tapados por la cera que Ulises les ha administrado, pueden *actuar,* remar el barco, pero no pueden *escuchar*. Ninguno de los dos puede realmente *conocer* esa fascinante música: Ulises no *quiere* hacerlo –quiere simplemente *recibirla,* gozar pasivamente de ella–, los marineros no *pueden* hacerlo –ocupados, "alienados" en su tarea práctica, ni siquiera se enteran de su existencia.

Ahora bien: esta tesis de Marx es, desde ya, y como dijimos, un enunciado político-ideológico revolucionario. Pero es al mismo tiempo (obedeciendo a la propia lógica de la *praxis)* un enunciado *filosófico-epistemológico* de la máxima trascendencia. Lo es en el sentido en el que Marx habla de una *realización* de la filosofía, es decir en un triple sentido: 1) es su *culminación* ; 2) es su fusión con la *realidad* material; 3) es su (paradójica) *disolución*, al menos en su forma tradicional, "clásica", que en su época –y en la propia biografía intelectual del primer Marx– no es otra que la de la (riquísima y complejísima) tradición idealista alemana que va –para solo mencionar los nombres más paradigmáticos– de Kant a Hegel, pasando por Fichte y Schelling, y continuada críticamente (aunque con los límites de esa propia crítica que, ya sabemos, el propio Marx señaló) por Feuerbach, Strauss o Stirner.

Se trata por supuesto de autores complejísimos y muy diferentes entre sí, que en modo alguno pueden ponerse "en la misma bolsa", como se dice vulgarmente. Tampoco tienen todos el mismo significado en aquella biografía intelectual de Marx: sin duda el pensador (¿deberíamos decir: el "pensador-actor"?) de Tréveris "aprendió" de Hegel mucho más que de los otros, pero ese "aprendizaje" se *realizó* plenamente –en el sentido antes definido– solo cuando Marx, por así decir, *fusionó* a Hegel con la *realidad material* (social-histórica) que a la parte de "activista" que había en él le importaba transformar. Y, por lo tanto, lo *disolvió* en el materialismo histórico: no basta, en efecto, decir –como él mismo lo hizo– que Marx *invirtió* a Hegel, lo "puso sobre sus pies", puesto que eso nos dejaría limitados a una mera inversión simétrica, allí donde lo que hace Marx es transformar radicalmente la dialéctica hegeliana, "materializándola".

Pero, en todo caso, lo que todos esos gigantes de la filosofía occidental tienen en común, más allá de (pero vinculado con) su idealismo, es su imposibilidad de *superar* (también en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana) esa escisión entre "teoría" y "práctica", o, dicho más "filosóficamente", la separación radical entre *Sujeto* y *Objeto.* Y si decimos "más allá de" (aunque en el caso particular de los alemanes, vinculado con) su idealismo, es porque en verdad esa "impotencia" no hace más que recoger, condensar y llevar a sus últimas consecuencias *toda* la tradición dominante –con muy pocas excepciones, como serían los casos de un Maquiavelo o un Giambattista Vico y, en otro sentido, de un Spinoza– de la filosofía y la teoría del conocimiento occidental y moderna,

al menos a partir del Renacimiento. Y ello *incluye* no solamente al "idealismo", sino también (y tal vez especialmente) al empirismo, al materialismo unilateral, y luego al positivismo.

En efecto, la "división del trabajo" propia del modo de producción capitalista (la "fragmentación de las esferas de la experiencia" a la que se refería Max Weber, que estaba lejos de ser marxista o "antiburgués" pero muy cerca de ser uno de los intelectuales más lúcidos de la modernidad) *impone necesariamente* esa separación. Y no es por supuesto que antes del capitalismo ella no existiera: solo que ahora resulta mucho más evidente, y más dramáticamente *percibida*, ya que ningún ecumenismo teológico resulta por sí mismo suficiente para ocultarla bajo el manto piadoso de la voluntad de Dios.

La paradoja es que esa separación se profundiza y se hace, como decíamos, más evidente y dramática precisamente *porque* la nueva era "burguesa" necesita promover un *conocimiento* más acabado, preciso y "objetivo "de la realidad. Al contrario de lo que sucedía en el modo de producción feudal, por ejemplo, la ciencia y su aplicación a la técnica es ahora una *fuerza productiva* decisiva para el ciclo productivo (y reproductivo) del sistema. Para lograr ese mejor conocimiento de la "maquinaria" del Universo –ya a partir del siglo XVII, con Descartes, Leibniz, y muchos otros, se impone esta sugestiva metáfora "mecánica"– es que se torna imprescindible la distinción entre el sujeto *cognoscente* y el objeto *conocido* (o, en todo caso, el objeto *a conocer*, es decir a *construir*). El impulso –otra vez, necesario para la lógica del funcionamiento productivo de la "maquinaria" capitalista– de una *dominación de la Naturaleza*: ese impulso hacia lo que Weber llamará la *racionalidad formal*, o la Escuela de Frankfurt llamará la *racionalidad instrumental*, requerirá que el sujeto *dominante* se separe del objeto *dominado*. Que el individuo, por lo tanto, se separe de la Naturaleza, dé un paso atrás para *observarla*, para *estudiarla*. Y no solamente de la Naturaleza: una vez instaurada y transformada en dominante esta lógica, *toda* la nueva "realidad"–no importa cuán fragmentada aparezca en la experiencia de los sujetos particulares– quedará sujeta a la escisión. También la social, la política, la cultural: es en esta época que puede aparecer la idea *liberal* de un "individuo" separado de (cuando no enfrentado a) la comunidad social o el Estado, cuando en las épocas premodernas los sujetos eran un componente *indisoluble* de la comunidad política, de la *ecclesia,* del *socius,* llámese *polis,* o *Ciudad de Dios*, o lo que corresponda a cada momento.

Es también en esta época que puede aparecer en el arte, por citar un ejemplo ilustrativo, la *perspectiva*, ese "descubrimiento técnico" de la pintura renacentista que permite retratar al Individuo en *primer plano*, separado de/dominando a su entorno. Es en esta época que, en la literatura, puede aparecer –y ser un tema central de ese nuevo género literario de la modernidad que se llama "novela"– la *subjetividad individual*, con todos los desgarramientos y conflictos que le produce, precisamente, su separación, su aislamiento, su "enajenación" de la naturaleza y de la comunidad humana. (Y a propósito de estos ejemplos vale la pena recordar que para Marx –al igual que para todo el idealismo alemán a partir de Kant y de los románticos– el Arte es *también* una forma de conocimiento, como lo demuestran sus permanentes referencias, que no son meramente decorativas o ejemplificadoras, a Homero y los trágicos griegos, a Dante, Shakespeare, Cervantes, Goethe, Schiller, Heine, Defoe, etcétera). Es en esta época, para decirlo todo, que puede (y debe) *inventarse* la noción misma de "Individuo", como una entidad *distinta* del resto del universo, y cuya misión es *conocer y dominar ese* universo.

Por supuesto que, repitamos, esta separación epistemológica (no "real") entre el Sujeto y el Objeto es necesaria para una concepción del conocimiento que pasa por la dominación de la Naturaleza –y, *a fortiori*, de los miembros de las clases subalternas. Y no es cuestión de negar que, aun teniendo en cuenta los *límites* que la división del trabajo en el capitalismo impone a la expansión del conocimiento, el movimiento del *saber* en la modernidad tiene un gran valor: no solo por lo que ha significado, en la historia de la cultura, como frente de combate contra el oscurantismo y la superstición, sino porque ese movimiento (insistamos: aun descontando la ficticia escisión sujeto/objeto) es lo que ha hecho *posible* la ciencia moderna, tal como la conocemos.

Pero no es cuestión de negar, tampoco, que esa posibilidad misma de la ciencia moderna es la contrapartida ("dialéctica", por así decir) de la lógica –más aún: de la concreta *praxis* – de la dominación: las *dos* cosas son verdaderas, y bajo las estructuras de una sociedad de clases desigualitaria, están necesariamente en conflicto. Cuando ese conflicto no se resuelve (y mientras las estructuras de dominación permanezcan en su lugar, el conflicto *no puede* resolverse), aquel "oscurantismo" no puede nunca ser definitivamente eliminado, y retorna indefectiblemente, *incluso* encastrado en las nuevas

formas del conocimiento científico. De allí la lúcida advertencia de Adorno y Horkheimer, en el mismo texto que ya hemos citado, a propósito de que la *misma* Razón cuyo objetivo era disipar las nieblas de los mitos oscurantistas, corre el peligro de transformarse en un mito igualmente tenebroso (y, en cierto sentido, en el más peligroso de todos, puesto que *aparenta* ser otra cosa).

El problema de la "inversión" de la dialéctica hegeliana

Ahora bien: se trata de un conflicto que, ciertamente, no se les escapaba a los honestos filósofos del idealismo alemán: nuevamente, de Kant a Hegel hay una aguda *percepción* del profundo problema (no solo epistemológico, sino antropológico e incluso "metafísico") que le presenta a la realidad humana, histórica, la separación Sujeto/Objeto. Incluso, en un cierto sentido al menos, puede decirse que tanto la *Crítica de la razón pura* de Kant como la *Lógica* de Hegel son intentos monumentales de resolver esta cuestión. Y ya sabemos cuál puede ser la razón, para Marx, del carácter parcialmente *fallido* de estos monumentos de la filosofía moderna: su *idealismo*. En efecto: para estos grandes idealistas el conflicto pertenece al puro y abstracto plano del *pensamiento*, mientras para Marx encuentra su "base material" en el plano de la *realidad* social e histórica, y por lo tanto no puede ser "superado" por ninguna *Aufhebung* que no provenga de la *praxis*, de una transformación *conjunta* de la realidad y el pensamiento.

Esto no significa *de ninguna manera* que para Marx los conflictos del "pensamiento" sean un mero "reflejo" de los de la realidad –como sí han querido entenderlo muchos "marxistas" que, en este registro, quedan presos del materialismo más vulgar y ramplón–: ello equivaldría, precisamente, a liquidar el concepto mismo de *praxis.* Justamente, entre muchas cosas que Marx rescata del idealismo alemán, un lugar central está ocupado por la gran importancia que ese idealismo alemán –y en particular Hegel– le otorga a una *subjetividad activa*, que no se resigna a simplemente *registrar los* datos inmediatos de los sentidos (como es el caso del empirismo o del "sensualismo" materialista vulgar) sino que *opera* sobre ellos para transformarlos. Esa operación es la que está de alguna manera "escondida" en la celebérrima consigna de Hegel, tan frecuentemente malentendida, que reza: "Todo lo real es racional, y todo lo

racional es real": vale decir, lo *real* no consiste simplemente en la percepción acrítica de lo *actualmente existente*, sino en las potencialidades de su *desarrollo futuro*, que la razón "subjetiva" es capaz de sacar a luz.

Ese es el momento de la *negatividad crítica* en la dialéctica hegeliana: el de la *negación* de lo "real" tal como se presenta en su brutal inmediatez, y a favor de la *producción* del pensamiento de lo "nuevo", de aquello que lo real oculta en su seno, y que puede ser *mediatizado* (arrancado de su "inmediatez") por la razón. O sea, para abreviar, a favor de la Historia –que, en una concepción semejante, no recubre únicamente la dimensión del *pasado*, sino, sobre todo, la del *futuro*. Repitamos: esa "negatividad crítica" se opone a la aceptación pasiva de lo "realmente existente", a un empirismo crudo que no casualmente –porque el lenguaje es sabio– adoptará, en su forma "reactiva" (y reaccionaria) contra esta concepción críticamente *negativa* el nombre de *positivismo*. Y, en este sentido, la teoría del conocimiento implícita en la dialéctica hegeliana bien merece de calificarse de potencialmente *revolucionaria*. Pero la *actualización* de esa "potencia" choca, otra vez, con los límites de su idealismo: la "revolución" hegeliana se limita al plano del *pensamiento* puro, ya que parte de la premisa de que es él (bajo la forma de la Idea, del Espíritu Absoluto) el verdadero, si no único, protagonista de la Historia. Lo "real" que el pensamiento activo puede contribuir a transformar es ya algo producido por el propio pensamiento, bajo la forma "objetiva" del Espíritu. Y es por este límite que, paradójicamente, el monumental sistema filosófico e *histórico* de Hegel, yendo incluso contra sus propias premisas, queda "congelado" en el Estado Ético Universal, encarnación del Espíritu en la historia terrestre, y trasposición "espiritualizada" del muy real Estado prusiano de 1830.

Hacía falta, pues, que viniera un Marx a introducir el ya discutido criterio de la *praxis* material (social e histórica) para extraer de ese núcleo potencial todas sus posibilidades no realizadas. Ello significaba rescatar al "método" dialéctico hegeliano *tanto como* al materialismo vulgar del doble *impasse* en el que estaban encerrados: pura Idea sin auténtica materialidad sociohistórica de un lado, pura Materia inerte sin movimiento de la subjetividad crítica del otro. La *praxis* era el "tercero excluido" entre estos dos polos, que ahora viene a *totalizar* (ya tendremos ocasión de discutir esta noción que le debemos a Sartre) esas perspectivas truncas.

La operación realizada por Marx ha pasado a la historia bajo la famosa rúbrica de la *inversión de* Hegel –rúbrica sin duda autorizada por la no menos famosa expresión de Marx acerca de la necesidad de "poner la dialéctica sobre sus pies". Pero, como ya lo advertimos más arriba, aquí hay que ser extremadamente cuidadosos. El enunciado de Marx es, ante todo, una *metáfora*, solidaria de aquella otra según la cual los "retrasados" alemanes, incapaces de llevar a cabo *en la realidad* la revolución burguesa que los franceses habían hecho en su propia materialidad histórica de 1789, la habían "realizado" *en la cabeza* de sus filósofos, y muy especialmente en la de Hegel. Pero si esta metáfora es tomada con excesiva literalidad, corremos el riesgo de no percibir la enorme profundidad y *radicalidad* de la operación, que no consiste en una mera "síntesis" (en el sentido vulgarizado del término), en una "tercera vía" o una componenda ecléctica entre la dialéctica idealista y el materialismo vulgar, sino en *otra cosa*, radicalmente diferente: introducir la *praxis* en la dialéctica no es "dar vuelta" a Hegel en una relación de simetría invertida, sino desplazar completamente la cuestión, "patear el tablero", como se suele decir, para cambiar directamente las reglas del juego.

Es cierto que (el primer) Althusser sin duda exagera al hablar de su célebre "ruptura epistemológica" (de Marx con Hegel) como de un *corte* tajante y absoluto a partir del cual tenemos *otro* (el "maduro") Marx, que ya nada tendría que ver con su antiguo maestro; después de todo –y se podría mostrar que *la propia* teoría althusseriana avala esta consideración–, la "ruptura" sería por definición imposible sin la previa existencia del sistema hegeliano: en cierto sentido, se puede decir que el mentado "corte" es *interior* a la dialéctica, como un *pliegue* de la misma sobre sí misma. Pero, por otro lado –y allí tiene razón Althusser, con las prevenciones expuestas–, también es verdad que ese "pliegue" desarticula todo el sistema y lo "rearma" en un sentido muy distinto. Por una sencilla razón: cambiar el *objeto* de la dialéctica –poner la *praxis* material en lugar de la Idea, para simplificar– es cambiar toda la *estructura* del sistema, ya que sería, precisamente, *antidialéctico* pretender que el "método" dialéctico fuera una suerte de pura forma o de cáscara vacía que pudiera aplicarse a *cualquier* objeto (y en este sentido, un poco provocativamente, se podría decir que Marx, estrictamente hablando, es *más hegeliano que Hegel*, ya que su operación "descongela" a la propia dialéctica hegeliana, retirando el obstáculo idealista

tanto como el del materialismo vulgar). No se trata, pues, de una simple "inversión" del objeto o de la relación causa/efecto –donde ahora la Idea fuera una *consecuencia* de la Materia, como quisieran los materialistas vulgares– sino también del método en su conjunto, para pasar a *otro sistema* de causalidades, cuyo fundamento, reiteremos, es la *praxis*.

En una palabra, y para resumir este nudo de cuestiones: Marx intenta resolver, mediante la introducción de la *praxis* de la historia material como criterio básico del "complejo" conocimiento transformador/transformación conocedora, el falso (o, mejor: "ideológico") dilema entre la Idea sin materia y la Materia sin idea. Pero, por supuesto, esta constatación está todavía lejos de resolver –o siquiera de plantear adecuadamente– todos *nuestros* problemas para determinar la posibilidad de llegar a una verdad "objetiva" que tiene esta nueva teoría del conocimiento. Tendremos a continuación que desplegar al menos algunas de estas cuestiones.

De la "conciencia de clase" a la "contingencia"

Más arriba hemos insistido sobre el modo en que Marx rescata del idealismo alemán (y muy especialmente de Hegel) el rol de una *subjetividad* activa y crítica en la *praxis* de la transformación/conocimiento. Pero ¿de qué clase de *sujeto* se trata cuando hablamos de esta "subjetividad"? ¿*Quién* ocupa, en esta "revolución teórica", el lugar del Espíritu "autocognoscente" hegeliano? Un marxista respondería, inmediatamente y sin vacilar: el proletariado, esa *clase universal* de la que habla Marx. No es una completamente mala respuesta, en la medida en que al menos arroja una primera pista sobre el *carácter* general de este Sujeto: no se trata de una subjetividad *individual* sino *colectiva*. Marx se desmarca aquí de la perspectiva estrictamente "individualista" que ve al sujeto como una mónada encerrada en sí misma de la que hablábamos antes. Bien, pero ¿por qué precisamente el *proletariado* –y no, por ejemplo, la fracción intelectual más teóricamente avanzada o ilustrada de la burguesía o pequeña burguesía (a la que por otra parte pertenecía el propio Marx, y la inmensa mayoría de los filósofos y pensadores modernos, incluyendo a los más "revolucionarios")–? ¿Acaso no sabemos, por el mismo Marx, que en virtud de su

propia explotación el proletariado es una clase "alienada", "enajenada", y en consecuencia incapacitada para acceder por sí misma al Saber universal? Y, para ponernos un poco más "filosóficos": ¿por qué, en virtud de qué privilegio especial tendría una *parte* de la sociedad la capacidad "innata" de acceder al *todo* del conocimiento? ¿Cómo es que, siendo una categoría *particular*, puede el proletariado ser la clase *universal*?

Estas preguntas son lo suficientemente complejas y provocativas como para que avancemos con cuidado en un terreno harto resbaladizo. Primera cuestión: es necesario diferenciar, analíticamente, al proletariado como *categoría teórica* del proletariado como *realidad sociológica*, como colectivo humano "realmente existente". En el primer caso, se define (lo define Marx, clásicamente) como aquella "clase" de hombres y mujeres desposeídos de todo medio de producción, y tan solo propietarios de su fuerza de trabajo, esa *mercancía* que están obligados a vender al capitalista, y en consecuencia producir una cuota de plusvalía para dicho capitalista, etcétera, etcétera. En el segundo, se trata de una realidad empírica extraordinariamente compleja y cambiante, con un alto grado de determinaciones concretas que varían de sociedad en sociedad, articulándose con igualmente variables condiciones socioeconómicas, políticas, culturales y aún psicológicas. La diferencia entre ambos registros es homóloga a la que hace el mismo Marx entre un *modo de producción* y una *formación económico-social*. El modo de producción, así como el proletariado en tanto categoría, son abstracciones del pensamiento; la formación económico-social, así como cada proletariado particular, son realidades histórico-concretas. No es, por supuesto, que no haya una *relación* entre la abstracción intelectual y el objeto histórico: son, por así decir, mutuamente incluyentes, "co-extensivas", pero en diferentes registros de lo real. La confusión entre ambas formas no podría menos que conducir a los más aberrantes equívocos. (Como se comprenderá, no vamos a meternos aquí en la bizantina discusión sobre si el proletariado sigue existiendo, en nuestro "capitalismo tardío" y "globalizado", tal como lo pensó Marx, o si hay que redefinirlo totalmente o incluso decirle "adiós" como han hecho algunos; ya se verá que, a los efectos de lo que nos interesa ahora, ese debate es ocioso).

Ahora bien: referirse al proletariado como *clase universal* es referirse a la primera de estas dos formas, como debería resultar obvio: mal podría hablarse

de una universalidad, digamos, *existencial* o empírica, mucho menos de una "equivalencia", entre el proletariado de Londres o Copenhague y el de Addis Abeba o Bogotá. Se trata de determinar el *lugar estructural* que el proletariado ocupa en la *configuración lógica* del modo de producción capitalista.

Ese lugar, para decirlo rápidamente, es el de la *producción* del mundo de las mercancías, que es *el* mundo de la "realidad" capitalista. O, mejor dicho (y aquí sencillamente seguiremos de cerca el célebre análisis de Marx (1968, 2002) en el capítulo I de *El Capital*): el mundo de las mercancías –el de su existencia acabada como *objetos* de circulación y consumo– es el mundo *inmediatamente visible* del capitalismo, pero él no es *todo* lo que hay: él es solamente el *resultado* de un proceso previo que, en su forma esencial, permanece "invisible a los ojos". A saber: el *proceso de producción* propiamente dicho que hizo posible la existencia del mundo visible. Para hacer otra comparación simple: lo que se ve es la obra que se representa sobre el escenario, pero esa pieza teatral no existiría si no hubiera habido todo un complejo proceso previo (la escritura del texto, el diseño de la escenografía y el vestuario, la puesta en escena, la dirección y marcación de los actores, los ensayos, etc.), esa esfera de las *relaciones de producción* de la que habla Marx, que es donde verdaderamente se han producido las condiciones de existencia del capitalismo "visible" (empezando por la plusvalía, que solo será *realizada* en la esfera de la circulación: pero no es allí donde ha sido *generada*).

Vale decir: la totalidad de lo real *visible solo* puede *aparecer* como tal totalidad precisamente porque está *incompleta,* porque deja "fuera de la escena" aquel *trabajo* que le da su existencia. Y, entiéndase: no estamos diciendo que ese proceso *literalmente* no se vea –todo el mundo ha visto alguna vez una fábrica con sus obreros trabajando, etcétera–; sino que, en la descripción ideológica de la realidad, no se registra su existencia: es el "*Ya lo sé, pero aun así...*" de Mannoni, sobre el que tendremos que volver. El *conocimiento* de la totalidad implicaría, pues, la *restitución* al "Todo" de esa "Parte" que es, como decíamos, inmediatamente no-registrable. Pero, precisamente, como esa parte *no es* perceptible por los sentidos inmediatos, solo puede ser repuesta por mediación de la Razón (de la misma manera, digamos, en que Copérnico o Galileo tuvieron que acudir a la Razón, al cálculo matemático, para demostrar la *verdad* cosmológica contra la falsa *evidencia empírica* de que el sol "sale" por el este y se

"pone" por el oeste). Esto es precisamente lo que significa la enigmática frase de Althusser que citábamos al comienzo: es la *realidad* la que es "falsa", no en el sentido de que sea falso lo que vemos (el sol *efectivamente* "sale" por el este, el capitalismo *efectivamente* contiene las esferas de circulación y consumo), sino en el sentido de que eso que vemos es solo una *parte* de la realidad –es un *efecto*, pero no la causa en sí misma, del proceso completo en que consiste la realidad. Nuestros sentidos no nos "engañan", pero no son *suficientes*.

Pero, si nos quedáramos simplemente con esto, estaríamos de vuelta en el lugar en que habíamos dejado a Hegel, y antes de él a los *philosophes* ilustrados: el de una "Razón" autosuficiente y plenamente autónoma, capaz *por sí misma* de "despejar", en el puro plano de las ideas, los enigmas del mundo. Nuevamente, para entender la *especificidad* del conocimiento razonante en la teoría de Marx hay que reintroducir el criterio de la *praxis*. Solo la actividad *transformadora*, en un sentido muy amplio del término, puede generar el tipo de *razonamiento* que sea capaz de captar la relación de *tensión* o de *conflicto* no resuelto entre la (falsa) totalidad *aparente* presentada por el capitalismo y el (invisible a los ojos) *proceso de producción* de lo real. Solo esa actividad transformadora, que *incluye a* la "subjetividad crítica", puede realizar el proceso de *totalización* de lo real.

Ahora bien, ¿quién, qué colectivo social de los existentes en el capitalismo, realiza, por definición, esa actividad transformadora, ese *trabajo* productor de lo "nuevo", que puede postularse como modelo "universal" de un conocimiento basado en la *praxis*? El proletariado, obviamente, con toda la amplitud y complejidad que se quiera definir. Él es quien está directamente vinculado, de manera protagónica, al *proceso de producción* de lo real, y quien, por lo tanto, está en condiciones de acceder a un *potencial* conocimiento del Todo. Pero, atención: otra vez, estamos hablando aquí del proletariado en tanto *categoría teórica*. El proletariado "realmente existente", ya lo sabemos, está alienado, enajenado, preso de la escisión Sujeto/Objeto, etcétera. Es –para retomar una terminología que Marx hereda también de Hegel– una clase *en sí*, pero no aún *para sí* (también se puede decir, por lo que ya veremos, que es una clase meramente *sociológica*, pero no todavía *política*). De manera que cuando hablamos del "proletariado" como sujeto de la *praxis* transformadora/conocedora, estamos hablando no de un colectivo empírico, sino de una *clase*, que es (como

su nombre lo indica), una *construcción* teórica. El "proletariado" real, como los remeros de Ulises, transforma el mundo, *hace*, sin "saber" que lo hace. Por su parte, el "intelectual crítico" –incluso uno como Marx– "sabe" lo que el proletariado *hace*, pero no puede ocupar su lugar como sujeto de la transformación: a lo sumo puede, metafóricamente dicho, *imitar* en su cabeza el trabajo de transformación que el proletariado realiza sobre la materia ("imitar", en el sentido aristotélico de la *mimesis* : reproducir la lógica del trabajo de la "naturaleza", que según Aristóteles es lo que hace el artista; pero, por supuesto, la obra de arte *no es*, no puede confundirse con, la naturaleza).

Esto es de gran importancia que quede claro, en primer lugar, por razones políticas, ya que la supresión de la *diferencia* entre la *praxis* del proletariado y el "saber" intelectual ha producido las deformaciones de un vanguardismo "sustituista" que en su momento dio a parar en el estalinismo y similares. En una palabra: el "intelectual crítico" –también bajo la forma del dirigente revolucionario– tiene, sin duda, el rol importante de *anticipar* en el plano de las ideas el pasaje del *en sí* al *para sí*, ubicándose en el *punto de vista* del "proletariado" (que es, justamente, el de la *praxis*), y esa es su diferencia radical con el intelectual "burgués", donde "burgués" se refiere asimismo no necesariamente a una *pertenencia empírica* a dicha clase social –aunque sea la más probable– sino a la *posición* "burguesa" frente al conocimiento, de la que enseguida hablaremos.

Pero antes es necesario aclarar una cosa fundamental, so riesgo de caer en excesivo reduccionismo o incluso "sectarismo": el "intelectual crítico" –y ahora no incluimos aquí al dirigente revolucionario– no necesita indispensablemente ser *consciente* de que está realizando ese trabajo *mimético* que reproduce la lógica de la *praxis*; por supuesto, es preferible que lo sea, pero lo que realmente importa es lo que *hace* desde el punto de vista intelectual. Como solía decir Marx, los hombres deben ser juzgados por lo que hacen antes que por lo que piensan de sí mismos: ello vale tanto para los autoproclamados "intelectuales críticos" que inconscientemente asumen, en su propia práctica intelectual, el punto de vista de la burguesía, como viceversa. Asimismo, nada de esto significa por supuesto que el intelectual "burgués" no pueda producir conocimientos *auténticos*: solo –aunque no es poco– significa que esos conocimientos serán un *momento*, y no la "totalidad", de un conocimiento "totalizador" de lo real. Y aquí es imprescindible adelantar sucintamente una cuestión que nos volverá

a ocupar más adelante: *totalizador* no significa, en modo alguno, *totalizante*. No se trata de la ilusión hiper erudita de saberlo *todo* sobre los "contenidos" de la realidad (aspiración utópica si las hay), sino del establecimiento de una lógica –basada en la *praxis*– de *producción de los mecanismos de saber*.

De esta manera hemos procurado establecer, aunque fuera esquemáticamente, la *diferencia específica* (asentada siempre sobre el criterio de la *praxis)* del método de Marx respecto del de Hegel y de la teoría del conocimiento "burguesa" en general. Debe quedar claro, una vez más, que esta última *no es* "burguesa" por su origen *empírico* de clase (en ese sentido, también lo era Marx), sino por su *posición* "objetiva" frente al conocimiento. Esperamos haber aclarado también que lo que el "intelectual crítico" puede hacer es tan solo (aunque es muy importante) *anticipar* el pasaje del *en sí* al *para sí* (el pasaje de la *existencia* a la *"conciencia"* de clase, aunque luego deberemos discutir esta última noción), pasaje que no puede "sustituir", sino que el proletariado deberá realizar por medio de su propia *praxis colectiva* y autónoma, aunque *orientada por* la dirección revolucionaria. Y, finalmente, que es el proletariado quien, por medio de esa *praxis* y gracias a ella, está *potencialmente* en condiciones de acceder a ese conocimiento "universal", aunque no pueda *actualmente* hacerlo; pero ello, por supuesto, no es una condena *in aeternum*, sino que es una *situación* histórico-concreta.

A lo sumo, en la más pesimista de las hipótesis, se podrá pensar que ese conocimiento "totalizador" no es posible; pero, *si fuera* posible, solo lo sería de esta manera, al menos en la hipótesis (bastante *menos* pesimista, por cierto) de Marx. Y, en todo caso, la hipótesis pesimista –como puede ser, por ejemplo, el caso de la Escuela de Frankfurt y particularmente de Adorno, quien con plena conciencia de su formulación paradójica habla de un "marxismo sin proletariado"– parte de la base de que esta es la única posibilidad: de allí su enérgica polémica con toda forma de *positivismo*, para el cual (aún en sus variantes más sofisticadas) la "realidad" solo *es lo que es*, y no lo que *puede ser* cuando es sometida al "juicio" de la *praxis*, mediatizada y anticipada por la Razón crítica. Y finalmente, antes de proseguir, aclaremos también (aunque luego tendremos que abundar sobre el tema) que el hecho de que el "intelectual crítico" no pueda sustituir la *praxis* del "proletario" no significa que su trabajo de interpretación de lo real –ese *momento* relativamente autónomo del conocimiento crítico– no pueda *producir* conocimiento por sí mismo.

Un autor marxista que ha visto agudamente la cuestión es el Georgy Lukács de *Historia y conciencia de clase* (1974). ¿Por qué –se pregunta Lukács esencialmente– no es capaz el "burgués" de acceder a este plano "totalizador" de conocimiento? Nótese que la pregunta es por qué no *puede*, y no por qué no *quiere* hacerlo. Aquí es donde hay que reintroducir el problema, nada sencillo, de la *ideología* que obstaculiza ese acceso a lo "universal". Ideología que, por definición, es "inconsciente". No se trata de ninguna conspiración, ni de ningún planificado engaño. Se trata, nuevamente, de la *posición* de clase, del "punto de vista" condicionado no tanto por una *pertenencia* a la clase burguesa y sus concepciones del mundo, sino por una *identificación* (no necesariamente "interesada") con ellas. Dicho "punto de vista" es, por así decir, *impersonal*: está determinado "en última instancia" por la propia *estructura lógica* del funcionamiento de la sociedad capitalista y el tipo de conocimiento que ella implica, y que como hemos visto es necesariamente *fragmentado*: el "burgués" no *necesita* saber nada sobre la *praxis*, en el sentido amplio que aquí venimos tratando. Más aún: necesita *no* saber sobre ella, *desconocerla* (que no es lo mismo que "ignorarla"), puesto que tomar plena "conciencia" del proceso de producción en sentido genérico (es decir, en definitiva, de la *Historia*, que, como dijimos, es ante todo el movimiento, "informado" por el pasado, de la transformación hacia el *futuro*) lo obligaría a admitir, en rigor de honestidad intelectual, que esa transformación indetenible y la producción de conocimiento basado en ella puede eventualmente barrer con su propio lugar de clase dominante, lo cual resulta subjetivamente intolerable y objetivamente disfuncional al sistema, de allí que no *pueda* saber nada con ello (como dice irónicamente Marx, la burguesía siempre supo perfectamente que había habido Historia... hasta que llegó ella).

Por lo tanto, en el razonamiento de Lukács la "cultura burguesa" se sitúa frente al mundo en una posición *estática* y *contemplativa* (lo que más tarde Marcuse llamará una cultura *afirmativa* de lo real): en posición, como si dijéramos, *consumidora* y no *productora* de lo real. En el fondo, lo que la burguesía, para poder sostener con convicción su lugar de clase dominante, no *puede* saber, es cómo es que lo real ha *llegado* a ser lo que es (dicho más "técnicamente" desde el capítulo I de *El Capital* (*op. cit.*), lo que la burguesía no puede saber es qué cosa es... la plusvalía; pero aquí, entonces, podemos apreciar toda la

dimensión filosófica que tiene el descubrimiento por Marx de ese *síntoma* –como lo llama Lacan– del capitalismo).

De allí extrae Lukács su crítica al núcleo de la teoría del conocimiento de Kant, el "padre fundador" de la gran tradición idealista alemana. Como se recordará –sin duda tendremos que simplificar en exceso en aras de la brevedad– en esa teoría los *a priori* del entendimiento (categorías innatas como las de tiempo y espacio, por ejemplo) hacen que el Sujeto Trascendental kantiano (el "Hombre" abstracto como tal, sin determinación histórico-concreta alguna) sea perfectamente capaz de conocer todos los *fenómenos* del Universo, pero no de conocer por qué *hay* fenómenos, cuál es su origen último, cuál es el *noúmeno* o "cosa en sí" que ha producido la existencia de lo real, y que en sí mismo permanece estrictamente incognoscible, es un *límite* absoluto para el entendimiento. Y bien, Lukács, sin duda de manera provocativamente reductora pero no por ello menos gráfica, responde sencillamente: la "cosa en sí" es... el capitalismo. Por supuesto que el burgués –que no es ningún Sujeto Trascendental sino un sujeto *histórico,* condicionado por la situación igualmente histórica de la posición que ocupa en la estructura de dominación– *no puede* conocer acabadamente esa "cosa en sí" porque, como ya hemos visto, eso significaría, al menos como posibilidad, el cuestionamiento de su propia particularidad histórica, que él prefiere creer que es "universal", y por lo tanto eterna.

Ahora bien: lo que vale para el burgués, ¿no vale también para el proletario, al menos mientras dure su alienación? Por supuesto que sí. Pero con esta diferencia decisiva, que ya hemos mencionado: al estar *directamente* (aunque también "inconscientemente", por así decir) vinculado a la *praxis,* el proletario no puede *no* percibir (aunque puede momentáneamente "des-conocer") que el mundo de lo real es el resultado de un *proceso de producción*, y no de una enigmática "cosa en sí". Es su *posición de sujeto* (sujeto efecto de un proceso histórico, y no "trascendental") lo que –potencial y tendencialmente– le permitirá –al contrario de lo que ocurre con el burgués– salir de esa alienación, ¿cómo? *Haciéndose,* a sí mismo, proletario.

Aquí es donde hay que reintroducir la dialéctica del *en sí/para sí* con el objeto de explicar una aparente paradoja. El proletario, dice Lukács, en tanto su situación histórico-concreta lo reduce a pura *fuerza de trabajo* –es decir, a "mercancía"– empieza por vivirse a sí mismo como *objeto* (como un puro

“en-sí”), y tiene que *transformarse* en sujeto (en “para-sí”). Vale decir que, en la misma medida y por el mismo movimiento de la *praxis* por la que el proletario conoce la materia que está transformando, se conoce *a sí mismo*, aplicando el criterio de que solo *la transformación* (de la materia/de sí mismo) permite acceder al verdadero conocimiento; mientras que el burgués, que se ha vivido *siempre ya* como Sujeto diferenciado del mundo de lo real (como “individuo”), *no puede transformarse* en ninguna otra cosa que lo que ya es. Irónicamente –si aceptamos lo que hemos dicho a propósito de que la historia es fundamentalmente impulso hacia el futuro– se podría decir que el burgués tiene razón cuando dice que la historia “se terminó”. Solo que habría que especificar: es *su* historia la que se terminó, puesto que ya no puede ir hacia ningún futuro.

Además –dicho sea de paso– este razonamiento demuestra que Marx (al menos en esta lectura lukácsiana) es un pensador mucho más radical que los así llamados “postestructuralistas” contemporáneos. En efecto, estos le critican al marxismo un “reduccionismo de clase” según el cual el sujeto proletario sería una suerte de *esencia ontológica* preconstituida, definida por su lugar estructural en las relaciones de producción. Y sin duda, tienen razón respecto de muchos de *los* marxismos economicistas o “trascendentalistas” que han proliferado. Pero se equivocan de medio a medio respecto del propio Marx. Si el proletario empieza por *estar* constituido como objeto (en-sí), y luego tiene que constituirse a sí mismo como sujeto (para-sí) en un *proceso de (auto)producción* que solo puede estar completo en el momento del “comunismo” –vale decir de la sociedad sin clases, donde por lo tanto la “subjetividad diferencial” del proletario se *disuelve* como tal–, ¿no está claro entonces que el “proletario” *nunca* es un sujeto “pleno”, sino un sujeto que está *siempre* en proceso inacabado (“in-finito”) de constitución, satisfaciendo así las más rigurosas normas del antiesencialismo postestructuralista? No es que este debate importe mucho, pero valía la pena una referencia marginal para despejar ciertos (a veces interesados) equívocos.

De la misma manera, la lógica de la *mediación* de la que hablábamos hace un rato (y de la cual el paso del en-sí al para-sí es un nuevo ejemplo) no es necesariamente opuesta a la *articulación por la “contingencia”*, como tiende a sostenerlo a veces Laclau, entre otros. El secreto allí es la noción althusseriana de *sobredeterminación* (que el propio Laclau cita elogiosamente), extraída del

psicoanálisis de Freud, y según la cual un elemento no predeterminado de la situación (política, social, histórica) puede aparecer "inesperadamente" para *articular* el proceso de mediación "totalizadora". Pero esto tan solo significa que: a) ese elemento "contingente" podría *no* aparecer; b) que, cuando *sí* aparece, *no es* porque una "necesidad previa" lo ha hecho aparecer: su emergencia puede ser perfectamente casual; c) que la *articulación específica* producida por ese elemento, y sus resultados futuros, no pueden preverse matemáticamente: la articulación abre un campo múltiple (aunque no ilimitado) de posibilidades.

Pero no se trata de un juego de puro *azar* ("contingencia", en este sentido, quiere decir simplemente que no estamos hablando de un férreo principio de la naturaleza como, digamos, la ley de gravedad: lo cual, si estamos tratando del campo de la *praxis* humana, es una perogrullada): el elemento "contingente" que logra articular una "totalización" puede no aparecer, pero cuando aparece, no es *cualquiera* , ni se "engancha" de *cualquier* manera en la articulación. *Existen* leyes tendenciales de la historia –bastante más "totalizadoras" que el largo de la nariz de Cleopatra– que por así decir *convocan* ciertas "contingencias" y no otras, más allá de que ellas aparezcan o no. Que a Newton le cayera una manzana en la cabeza cuando estaba tomando su siesta es, por supuesto, una contingencia que podría no haber sucedido. Pero que Newton asociara ese hecho con una serie de leyes físicas que le hicieron descubrir el principio de la gravedad de los cuerpos no es una ocurrencia casual: las leyes físicas existen *independientemente* de que ese día y a esa hora cayera la manzana. Que Lenin encontrara un tren blindado que lo condujera de vuelta a Rusia para ponerse al frente de la revolución es una contingencia. Sin duda, se puede suponer que el desarrollo de la revolución hubiera sido distinto si Lenin no hubiera llegado, pero las "leyes" (mucho más "tendenciales" que las de Newton, lo admitimos) de la situación política que condujo a la revolución no dependían del viaje de Lenin. En una palabra: la lógica de la mediación no es que se oponga a la "contingencia", sino que puede haber una *lógica de la mediación de la contingencia*. Precisamente por eso el marxismo (el de Marx, para empezar) *no es* un determinismo: porque –al contrario de lo que ocurre en la dialéctica *idealista* de Hegel– no hay una Totalidad determinada de antemano por el Concepto, sino que la *materialidad* de los hechos históricos puede articular diferentes (pero no cualquiera) procesos de mediación totalizadora.

De la "hermenéutica de la sospecha" a la interpretación crítica

Habiendo admitido que el "modelo" marxista para la producción de conocimiento es el de la *praxis* del "proletario", procedamos ahora a describir cómo es el *funcionamiento lógico* de ese modelo traspuesto a la praxis específica del "intelectual crítico". El trasfondo "filosófico" de esa lógica es lo que Paul Ricoeur, célebremente, ha llamado la "hermenéutica de la sospecha" (Ricoeur, al igual que Foucault, Althusser, Roland Barthes y otros, colocan bajo esa rúbrica a "intelectuales críticos" paradigmáticos como Marx, Freud o Nietzsche). Vale decir: la actitud bajo la cual –como hemos explicado más arriba– yo sospecho que la "totalidad" de lo real no es lo que puedo percibir de ella a simple vista, y que las *explicaciones* sobre lo real siempre pueden ser sometidas a una nueva interrogación, ya que ellas no "caen por su propio peso" (como la manzana de Newton), sino que son *construcciones* histórico-concretas que están consciente o inconscientemente *sobredeterminadas* por la ideología, los intereses de los grupos de poder (y también, cómo no, la identificación "alienada" de los grupos oprimidos con la ideología dominante), etcétera. Una de las funciones objetivas centrales de esas explicaciones "naturalizadas" es la de construir *consenso* (esencial para la "hegemonía", en sentido gramsciano) en torno a, en el límite, la estructura misma de lo real. La tarea del "intelectual crítico" es por lo tanto *desmontar* esas construcciones para demostrar que nada tienen de "naturales", sino que ellas son parciales y "contingentes", en el sentido antes aludido.

Ello supone, por otra parte, una cierta teoría de lo *simbólico*. Ya hemos dicho que el ser humano se relaciona con (y organiza a) su realidad a través de la mediación simbólica (empezando por el propio lenguaje). Pero se pueden tener –simplificando mucho– dos grandes teorías de lo simbólico (y, por lo tanto, de la interpretación de la realidad):

a. Yo puedo pensar que el símbolo –en el sentido más amplio posible del término– es un "velo", una "máscara", un "disfraz" que oculta u obstaculiza la visión prístina de una Verdad "esencial", "originaria", "natural", eterna e inconmovible, llámese la Palabra de Dios, la "cosa en sí" kantiana, o lo que se quiera. En este caso, la interpretación consistirá simplemente –y no es que sea un proceso simple, por cierto– en *retirar* el velo ocultador para *develar*

(valga la expresión) ese "objeto" originario que se me ocultaba. La Verdad se impondrá entonces con toda su "fuerza de Ley", y nada podré hacer para cuestionarla. A este estilo de interpretación (característico, por ejemplo, de la hermenéutica bíblica tradicional) lo llamaremos *interpretación pasiva*, ya que a lo que ella conduce no es a la *producción* de un nuevo conocimiento, sino a la restauración de una "realidad" que en verdad siempre "estuvo allí", solo que *deformada* por la máscara simbólica.

b. Yo puedo pensar (como lo hacen Marx, Freud o Nietzsche, por solo citar esos paradigmas modernos) que *no hay* tal Verdad eterna y originaria, sino que lo que aparece como un "objeto natural" es el producto de un *proceso de producción*, o, para nuestro caso, de una *construcción* simbólica e histórico-concreta. Detrás del "símbolo", por lo tanto, no encontraré el Objeto puro y duro sino *otro* "símbolo", y luego otro y otro indefinidamente. No es que *no haya* "objetos" (se trata de una perspectiva materialista), sino que esos objetos han sido utilizados como "contingencias" para la construcción de configuraciones simbólicas que sirven para explicar *de una cierta manera* el mundo de lo real. Son, en una palabra, el resultado de una *praxis*, y no esencias eternas. La "interpretación", en este caso, consiste en *interrogar críticamente* esas construcciones simbólicas para mostrar –incluso para *producir*– sus lugares *vacíos*, sus "agujeros de sentido" (puesto que no son Verdades eternas, nunca están plenamente completas, no pueden, al revés de la "teología", explicarlo *todo)* y entonces, construir, *producir* un sentido nuevo sobre esos "blancos" o ausencias. Por supuesto que ese nuevo sentido podrá a su vez ser sometido a interrogación, precisamente porque el conocimiento así construido es una "verdad" *histórica*, y no "natural" (y eso vale también para el marxismo, que no es una verdad eterna, sino la que corresponde a determinadas condiciones históricas: principalmente, la existencia del modo de producción capitalista, del cual el marxismo es su *conocimiento crítico*). A este estilo de interpretación, entonces, lo llamaremos *interpretación activa*, ya que en ella no se trata de *restaurar* un Objeto que preexistía a la interpretación, sino de *producirlo* como objeto de la *praxis* del conocimiento/transformación (como ya hemos dicho, el marxismo *produce* el "objeto" modo de producción capitalista por el mismo movimiento por el cual pugna por *transformarlo*: otra vez, estamos en el núcleo de la Tesis XI sobre Feuerbach, *op. cit.*).

Como dice Foucault gráficamente, si este "método" es como lo hemos descripto, toda interpretación (crítica y activa) es *no* una interpretación de la "realidad" (en el sentido vulgar, no dialéctico, del término) sino una interpretación *de una interpretación*: los "objetos" de la realidad que se presentan a nuestra conciencia son *ya* producto de "interpretaciones" históricas. Por ejemplo: Freud (o cualquier psicoanalista) *no interpreta* el sueño del paciente (¿cómo podría el psicoanalista tener acceso a un sueño ajeno? ¿dónde podría "verlo"?): lo que interpreta es el *relato* que el paciente hace de su sueño, relato que ya constituye una cierta "interpretación" previa. De la misma manera, Marx *no interpreta* a la sociedad burguesa: lo que Marx interpreta es *la interpretación burguesa de la sociedad* (por eso el subtítulo de *El Capital* es "*Crítica de la Economía Política*"), es decir, la *construcción simbólica* (y por supuesto, ideológica) que la burguesía ha producido sobre su propia *praxis*. ¿Y cuál es el resorte, la *palanca* última de esta interpretación crítica? Ya lo hemos adelantado: la *interrogación* de la supuesta "Verdad eterna" en tanto ella es "sospechada" de ser a su vez una construcción histórico-ideológica.

Lo cual significa que Marx no viene, digamos, de Marte, con una teoría completamente distinta y ajena a la de (en este caso) la economía burguesa, y se limita a patear fuera del tablero una interpretación y reemplazarla por otra. Eso sería un mero acto de fuerza, y no una *praxis* crítico-hermenéutica. Lo que hace Marx es empezar por *aceptar* el "texto" de la economía burguesa como verdad *parcial* y luego interrogar sus "silencios" o sus inconsistencias. Por ejemplo: Marx *no dice* que la teoría del valor (esa teoría que no inventa Marx, sino que ya está en Smith o Ricardo) sea falsa: al contrario, justamente *porque* es "verdadera" –en el sentido ya dicho de que corresponde a una cierta condición histórica– la interroga hasta las últimas consecuencias (le pregunta, por ejemplo, de dónde sale la ganancia del capitalista, cómo es posible el proceso de acumulación/reproducción del capital) y descubre que *no puede* responder satisfactoriamente a *todas* las preguntas que las propias premisas de la teoría despiertan. Construyendo sobre esos "vacíos" de la economía clásica es que Marx produce su propia teoría, su propia *interpretación crítica* del capitalismo, basada en el descubrimiento de, entre otras cosas, la *plusvalía*. Lo que Marx hace es pues lo que Althusser llama una *lectura sintomática* del "texto" de la economía burguesa clásica: con una lógica de lectura semejante a la

del psicoanálisis (que es, por supuesto, de donde Althusser extrae la expresión "sintomática"), Marx interpreta, por así decir, los *lapsus*, los "actos fallidos", las inconsistencias de la economía clásica, y es esa propia *praxis* hermenéutica la que arroja como resultado una nueva teoría más acabadamente explicativa del funcionamiento del capitalismo.

Pero, atención: cuando decimos que Marx interpreta el "texto" (en un sentido metafórico muy amplio del término) de la economía clásica, *no estamos* en modo alguno cayendo en esas concepciones "textualistas" más o menos postmodernas que pretenden que *toda* la realidad es una suerte de textualidad sin "lado de afuera", e infinitamente "deconstruible". En el límite, esta concepción conduce a una nueva y sofisticada forma de idealismo que pone todo el peso de la interpretación en una *subjetividad crítica* trabajando sobre un mundo puramente "ficcional", sin referentes materiales. Esta posición, que ya sería discutible, aunque tolerable en el campo de, por ejemplo, la teoría literaria y estética, es a nuestro juicio indefendible en el de las estructuras y procesos sociales e históricos. Por supuesto, la interpretación crítica es también, y ante todo, una operación intelectual y teórica, con un importante grado de autonomía ("relativa"), pero los *objetos* de su lectura sintomática –sobre los que en seguida diremos algo más– no pueden ser considerados, ni siquiera de manera metafórica, como exclusivamente "ficcionales". No se nos oculta que en el pasaje a la *escritura* (incluida la más compleja "teorización") del análisis de esos objetos hay siempre una cuota, de peso variable según los casos, de "ficcionalidad": las hipótesis mismas de las cuales se parte son, en un sentido lato, "ficciones" teóricas, y además las estructuras retóricas, estilísticas e incluso sintácticas de la exposición de una teoría comparten muchos de sus rasgos más básicos con las obras de ficción. Pero la diferencia fundamental es que una obra de ficción, aún la más "realista" de las novelas, parte de la construcción de un "escenario" de enunciación *imaginario* , mientras que el tratado teórico debe necesariamente empezar por *suponer*, al menos, una materialidad "independiente" sobre la cual ha operado lo simbólico en general, y las "interpretaciones "que se están sometiendo a lectura crítica en particular, más allá de que –como decíamos más arriba– ningún Objeto último y originario sea realmente alcanzable (justamente porque ha sido sometido *desde siempre* a las *transformaciones* de la interpretación).

Precisamente, una tarea central de la "lectura sintomática" (y de la crítica ideológica) consiste en discriminar, hasta dónde sea posible, las relaciones *entre* realidad y ficción en las teorías. Esto es lo que marca asimismo el *límite* de la interpretación: de otra manera, *cualquier* interpretación, no importa cuán arbitraria o caprichosa, sería igualmente legítima. Desde ya que esto no es así para Marx: todo lo que hemos dicho hasta acá apunta a mostrar que *sí hay* interpretaciones *mejores que* otras, más "totalizadoras", en el sentido de que permiten *reconstruir* con mayor precisión el funcionamiento de una realidad (para nuestro caso, la de las estructuras del capitalismo), descartando las interpretaciones consciente o inconscientemente "falseadas", interesadas, ideológicas, etcétera.

Todo esto tiene consecuencias de la máxima importancia. Para empezar, la lectura *sintomática* –tal como Althusser la identifica en Marx– constituye en sí misma un método de producción de conocimiento, en la medida en que descubre una particular *lógica* de la *praxis* interpretativa. Llevado a su extremo, esto significa que aun cuando se descubriera (como algunos vienen intentando hacerlo desde hace mucho) que no hay tal cosa como la "ley del valor" o la "plusvalía" –cuyo análisis por parte de Marx es, como vimos, el paradigma de lectura sintomática– dicha lógica seguiría siendo la más eficaz para interpretar críticamente la realidad y sus "textos" según el modelo de la *praxis*.

Pero, aquí podría interponerse una objeción: ¿no habíamos dicho, en nuestra discusión de la diferencia de Marx con Hegel, que un cambio de *objeto* conducía indefectiblemente a una transformación en el "método"? Sin duda, pero lo que sucede es que hay diferentes niveles de *definición* del objeto: el análisis de un objeto "particular" (pongamos: la plusvalía) permite, por así decir, el descubrimiento de un objeto conceptual más abarcador (pongamos, la noción de que es restituyendo la contradicción entre el particular-concreto "plusvalía generada por la fuerza de trabajo" y el universal-abstracto "equivalencia general" que se descubrirá el "secreto" escamoteado de la lógica del capitalismo) que conduce a la formulación de una hipótesis universal-concreta (pongamos, que aquello que aparece como una "Totalidad" ideológica extrae su eficacia de la operación que escamotea el "particular" que le permite funcionar pero que es *irreductible* a la "Totalidad", de tal manera que es denunciando esa operación como la interpretación crítica puede *producir* nuevo conocimiento sobre

la realidad). Pero entonces, al final de este recorrido insoslayable, es este último universal-concreto el que se ha transformado en el verdadero *objeto* de la interpretación, en el sentido de que a partir de él puede construirse una *posición* crítico-hermenéutica para leer "sintomáticamente" la realidad.

Y el hecho (sobre el que se nos permitirá insistir) de que el modelo de esta metodología sea la *praxis* social-histórica del proletariado tiene una segunda consecuencia decisiva –que excede, como estricta *lógica* del conocimiento, a la existencia o no de un proletariado "empírico"–: se trata de un método que, más allá de que sea "aplicado" por el intelectual crítico *individual*, tiene un sustrato social-histórico, "colectivo", mediatizado por aquella *praxis*. Y, aun así, la interpretación crítica "individual" es solo un *momento del* proceso de conocimiento/transformación del mundo. Pocas veces se ha puesto el acento, que nosotros sepamos, en que una semejanza *lógica* fundamental entre el marxismo y el psicoanálisis es el hecho evidente de que ambos son modos de producción de conocimiento en los que la acción transformadora se realiza siempre en la interacción con un "Otro" (el proletariado para Marx, el paciente para el psicoanalista). Pero incluso sin necesidad de apelar a esta comparación, recuérdese la idea gramsciana de que los hombres, potencialmente, son *todos* "filósofos": es la reorganización de su "sentido común" por la *praxis* –y no la inculcación exterior de una teoría por mejor que sea– la que "actualizará" esa potencia.

Todo lo que acabamos de decir debería entonces permitir una lectura más ajustada de ese ensayo "metodológico" del marxismo por excelencia que es la famosa *Introducción...* de 1857. En efecto, en el apartado titulado "El método de la Economía Política" dice claramente Marx (1857/1982):

> Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más, llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto sino una rica *totalidad* con múltiples determinaciones y relaciones (...). Este último es, manifiestamente, el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, *unidad de lo diverso*. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis,

> como resultado, no como punto de partida, aunque sea el efectivo punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y la representación. En el primer camino, la representación plena es volatilizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la *reproducción* de lo concreto por el camino del pensamiento.

Bien: obsérvese, en primer lugar, que Marx termina el párrafo anterior hablando de una *reproducción* de lo concreto en el proceso del pensamiento: sin ninguna duda, está aludiendo a la manera por la cual la interpretación crítica *reproduce* (vuelve a producir, en otro plano) la *praxis* social-histórica, que es su modelo. El *resultado* de ese proceso es una "síntesis de múltiples determinaciones", una "unidad de lo diverso": pero no se trata de una síntesis *puramente* abstracta, en el sentido de que esté vacía de "particulares-concretos"; es una *abstracción* (puesto que no es el "objeto" mismo en tanto único y singular) pero que *conserva* las determinaciones particulares del objeto, que entran en *tensión con* la "universalidad" del concepto. Además, ha superado el "caos" de las representaciones/intuiciones iniciales (pura acumulación de "particulares concretos" sin organización ni sentido) tanto como el mero "universal-abstracto" (puro pensamiento genérico sin determinaciones concretas).

Finalmente, debemos llamar la atención sobre el hecho de que Marx no se priva de utilizar el concepto de *totalidad*. Esto es de capital importancia hoy, en la discusión con los "postestructuralistas" y/o "postmodernos" (pero también, en el mismo lado de la barricada por así decir, con ciertas formas de los estudios culturales, postcoloniales, multiculturalistas y aún del feminismo) que recusan de lleno y sin matices esa noción, confundiéndola con el "esencialismo" e incluso con el "totalitarismo" o el "fundamentalismo" de un pensamiento de lo Absoluto. Desgraciadamente, en esta recusación suele caerse en un relativismo extremo o en un "particularismo" que es, en el fondo, una forma más elaborada de ese "caos" de representaciones puramente singulares y yuxtapuestas sin jerarquías, lo cual suele ser tanto teórica como políticamente ineficaz (cuando no directamente dañino para la propia causa que se pretende defender).

Pero la totalidad marxista no puede en modo alguno confundirse con aquella caricatura, que más bien corresponde a la *falsa* totalidad adorniana, vale decir una abstracción vacía, un "equivalente general" que esconde la determinación particular-concreta que mostraría la contradicción, el *conflicto interno* a la

supuesta "totalidad". De lo que habla Marx es precisamente de *esta* "totalidad" abierta, y por lo tanto siempre provisoria, que es una totalidad *pensada* (más aún: inevitable para pensar) que *reproduce* ese conflicto, esa tensión, entre su "abstracción" y sus determinaciones concretas. El proceso de conocimiento que arroja como *resultado* esa "totalidad" es el que varias veces hemos apuntado bajo el concepto de *totalización*. Es ahora oportuno, pues, abordarlo de lleno.

La "totalización" y el método progresivo/regresivo

El término, ya lo dijimos, proviene de Sartre (quien lo expone en sus "Cuestiones de método", incluido como introducción a la *Crítica de la razón dialéctica*) y, aunque fue acuñado a fines de la década del 50 en un contexto cultural muy diferente al nuestro, se ha vuelto hoy nuevamente actual, justamente por su importancia en el debate con corrientes como el postestructuralismo y el "deconstructivismo". En su momento, el debate más fuerte que sostenía Sartre era contra el estalinismo y/o el marxismo vulgar de la *diamat,* que incurrían en una polarización (o, con frecuencia, una combinación) entre por un lado recetas abstractas ellas sí "esencialistas" y "totalizantes", y por otro un empirismo o neopositivismo antidialéctico, en ambos casos con consecuencias nefastas para la *praxis* del conocimiento/transformación de la realidad. (No puede ser azaroso, en efecto, que Sartre escriba sus "Cuestiones de método" poco tiempo después de la invasión soviética a Hungría, contrapartida político-militar de esa nefasta combinación "filosófica"). Contra eso, Sartre opone un "existencialismo" marxista que pugna por *conservar* las particularidades (y aun las singularidades irrepetibles) concretas de los sujetos de carne y hueso, pero sin perder la capacidad de articulación y diálogo conflictivo entre lo abstracto y lo concreto, que es inherente al propio proceso de producción de conocimiento.

Su método ha pasado a la historia con el nombre de *progresivo/regresivo* –lo que ya da una pauta, desde la propia denominación, de una postura que rechaza el evolucionismo vulgar aplicado al proceso de conocimiento. La base filosófica de su teoría del conocimiento es inequívoca: lo que hace una filosofía es "dar expresión al movimiento general de la sociedad". Es decir: el modelo de la producción de conocimiento es la *praxis* social-histórica. Y esta es, entre

otras cosas, una cierta forma en que "la clase en ascenso adquiere conciencia de sí". En la primera fase del capitalismo, la burguesía de comerciantes, juristas y banqueros alcanzó cierta percepción de sí misma en el cartesianismo; un siglo después, en la fase de proto-industrialización, la burguesía de fabricantes, técnicos y hombres de ciencia se descubre "oscuramente" en el sujeto trascendental kantiano.

Ahora bien: este "dar expresión al movimiento de la sociedad", esta "conciencia de sí" de las nuevas clases *no es* un mero reflejo "especular". Por un lado, para ser verdaderamente filosófico, el proceso de conocimiento debe presentarse como *totalización de* todo el saber contemporáneo. Por el otro, esa acumulación de saber no es un *objeto inerte*, pasivo: nacida del movimiento de la *praxis*, "es movimiento en sí mismo, y muerde en el futuro" (...) "toda filosofía es práctica, inclusive la que parece ser más puramente contemplativa" (...) "una filosofía mantiene su eficacia solo mientras tiene vida la *praxis* que la produjo". Cuando el movimiento filosófico se interrumpe, es porque su "crisis filosófica" está expresando (de manera compleja y mediatizada, claro está) una crisis de la *praxis* social-histórica: como dice, entre nosotros, León Rozitchner, "cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar". En este sentido preciso, el pensamiento marxista se encuentra "en estado de crisis"; como decíamos, esto, fechado en 1957, vuelve a cobrar actualidad hoy: solo que Sartre no extrae de esa evidencia la conclusión de que el marxismo como tal debe ser *abandonado*; fiel a su propia premisa, mientras la *praxis* social-histórica que le ha dado lugar continúe actuando (es decir, mientras exista el capitalismo y sus contradicciones, y por lo tanto la necesidad de su *crítica*) el marxismo seguirá siendo "el horizonte insuperable de nuestra época" –insistamos: no porque él mismo no pueda ser "superado" en tanto teoría, sino porque tal superación supondría la de las condiciones *histórico-prácticas* que le han dado su acta de nacimiento.

Hasta aquí, Sartre parece mantenerse (con su estilo particular, desde luego) en la línea de la "superación" (la *Aufhebung*) de Hegel por Marx, incorporando –generalmente de manera implícita– las contribuciones del Lukács de *Historia y conciencia de clase* (con quien, de todos modos, sostiene una dura polémica a propósito del existencialismo). Pero la diferencia específica sartreana está en la incorporación, dentro del marxismo, del "momento" existencialista

que proviene de la etapa de *El Ser y la Nada*. Allí donde Lukács había producido un debate *inclusivo* con Hegel, Sartre hace lo propio con Kierkegaard: "Para Hegel el Significante (...) es el movimiento del Espíritu, el Significado es el hombre vivo y su objetivación; para Kierkegaard, el hombre vivo es el Significante: él mismo produce las significaciones, y ninguna significación le alcanza desde afuera (...)". El "humanismo" sartreano –en nítida oposición al universalismo abstracto hegeliano tanto como al objetivismo elemental del positivismo, pero también del marxismo vulgar, y quizá al estructuralismo que ya empieza a asomar– significa sencillamente que "el dolor, la necesidad y el sufrimiento son realidades humanas *brutales* que no pueden ser superadas o cambiadas solamente por el *conocer*. Las ideas, por sí solas, no pueden transformar la realidad. Sartre no niega aquel carácter de *anticipación* que las ideas pueden tener –y del cual hablábamos más arriba–, siempre que se inscriban en el modelo de una *praxis* transformadora, y en la perspectiva de la lucha contra la *alienación*, vale decir, en términos filosóficos generales, la separación entre Sujeto y Objeto. Pero, al igual que Marx, subraya la prioridad de la *praxis* con respecto al pensamiento "puro". Y a semejanza de Kierkegaard, sostiene que la *praxis* no puede ser reducida a un conocimiento abstracto: debe ser *vivida* y *producida*. No se trata de desechar completamente a Hegel, sino de "dialectizarlo" también a él: como a Hegel, le preocupa la *objetividad* de lo "real" y de la historia, pero afirmando al mismo tiempo la *singularidad concreta* de la experiencia humana.

Esta dialéctica es la que cree poder encontrar en el marxismo (el de Marx). Pero entonces, ¿por qué la necesidad del existencialismo (el de Sartre)? Ya lo hemos adelantado, indirectamente. El marxismo está atravesando una crisis: está, como si dijéramos, detenido, *congelado*: "Luego de haber liquidado todas nuestras categorías burguesas de pensamiento y transformado todas nuestras ideas, el marxismo nos deja bruscamente en la estacada, incapaz de satisfacer nuestra necesidad de entender el mundo desde la *situación particular* en que nos encontramos ubicados" (como decíamos, la crítica apunta al marxismo "estalinista" de su época; pero es lo suficientemente general y profunda como para que hoy, nuevamente, nos sintamos concernidos por ella, sobre todo después de la caída de los socialismos "realmente existentes"). El marxismo "dominante" ya no encara *totalidades vivas* ("síntesis de múltiples

determinaciones concretas”), como lo hacía Marx, sino “entidades fijas” *–singularidades generales,* las llama Sartre, parafraseando el *universal-singular* de Kierkegaard. Las “unidades formales” de estas nociones abstractas parecen entonces quedar dotadas de poderes reales (el marxismo “congelado” es, en este sentido, una expresión objetivamente cómplice de la alienación, en la cual lo “real” aparece no como producto de la *praxis,* sino como teniendo un peso propio, autónomo y exterior a la acción humana: más tarde, en la *Crítica...*, Sartre llamará a esto lo *práctico-inerte*). Así, el marxismo deviene una “totalidad” cerrada, un conocimiento *muerto*; el marxismo *vivo*, en cambio, es, repitamos, abierto: su “modo de producción de conocimiento” es un movimiento *regulador*, con sus “objetos” en permanente cambio y redefinición.

¿Cuál es la estructura y la lógica de ese movimiento? Para explicarlo, debemos retomar lo que empezamos a decir sobre el método *progresivo/regresivo* (Sartre se inspira aquí, parcialmente, en Henri Lefebvre, quien ya desde principios de la década del 50 venía intentando, en los *Cahiers de sociologie*, una articulación entre sociología e historia en una perspectiva marxista). Al estudiar, por ejemplo, la realidad compleja de un grupo (o una clase) social –Lefebvre se refiere concretamente al campesinado francés– hay, en primer lugar, una *complejidad horizontal* que remite al grupo humano, con sus técnicas productivas específicas, su relación con esas técnicas, y la estructura social correspondiente, que a su vez condiciona el comportamiento del grupo, que a su vez también depende de los otros grupos nacionales e internacionales, etcétera; por otro lado, hay una *complejidad vertical* que es histórica: la coexistencia “desigual y combinada”, en el “mundo” específico en estudio (el rural, en este caso), de formaciones provenientes de distintas épocas y duraciones, de sus transformaciones actuales aunque manteniendo inercias del pasado, etcétera. Ambas “complejidades” conforman una totalidad compleja y abierta, con acciones y reacciones entre ellas. El método para estudiar esa “totalidad” –según lo delinea Sartre (1964), reelaborando a Lefebvre– es un proceso en tres “momentos” (lógicos):

1) Una fase de descripción “fenomenológica”, de observación sobre la base de la experiencia y de una teoría (o una serie articulada de hipótesis) general.

2) Un momento "analítico-regresivo", que retorna sobre la historia del grupo en cuestión para definir, fechar y periodizar las etapas y transformaciones de esa historia.
3) Un momento "progresivo-sintético", que sigue siendo histórico-genético, pero que *vuelve* del pasado al presente en un intento por *redefinir* este último de manera más determinada y compleja que en la fase inicial, formulando además hipótesis tendenciales para el desarrollo futuro.

Queda así completado el movimiento *progresivo/regresivo*. Pero, por supuesto, se trata de una "completud" provisoria, ya que la historia del grupo continúa (salvo, se dirá, completa extinción del mismo; pero, en verdad, ni siquiera así: tomemos, por ejemplo, una sociedad "extinguida" culturalmente por conquista o colonización; su historia, aunque radicalmente transformada, continuará en subterráneo conflicto con la historia de los conquistadores, y por lo tanto el método progresivo/regresivo deberá reconstruirla desde su "originalidad" previa, para dar cuenta de toda la concreta complejidad de su presente).

Los tres "momentos" que acabamos de describir conforman la secuencia que Sartre, célebremente, llama *totalización / destotalización / retotalización*. Su movimiento lógico, como habrá observado el lector, es notoriamente semejante al defendido por Marx en la *Introducción...* de 1857 (si bien ahora se le incorpora el componente "existencialista", sobre el que todavía tendremos algo para decir). Lo que sucede es que, como hemos visto, ese movimiento ha quedado *congelado* por el triunfo de un "marxismo" vulgar, antidialéctico, a la vez idealista y positivista. En este marxismo, dice Sartre (1964),

> (...) el análisis se encuentra reducido a una simple ceremonia (...) consiste en eliminar detalles, en introducir forzadamente significación en ciertos acontecimientos y en desnaturalizar los hechos a fin de extraer, como sustancia de ellos, nociones falseadamente sintéticas, inmutables y fetichizadas. Los conceptos abiertos del marxismo se encuentran ahora cerrados, ya no son claves, esquemas interpretativos, sino que aparecen como un conocimiento *ya totalizado*. En lugar de buscar el todo por medio de las partes, y enriquecer de ese modo la especificidad de las partes mediante el examen de sus significaciones polivalentes, que es el principio heurístico, encontramos la *liquidación de la particularidad*.

Aquí es donde Sartre piensa que el "existencialismo", otra vez, puede ser útil para una imprescindible *renovación* de ese marxismo anquilosado, y para retomar (aplicando al propio marxismo el método progresivo/regresivo) la riquísima complejidad de su historia, que incluye el permanente *diálogo* (no importa cuán conflictivo) con la totalidad del saber de una época. La "síntesis" (la *Aufhebung*) del conocimiento no puede ser concebida como una "totalidad acabada": solo puede ser pensada en el interior de una *totalización* siempre en curso, en movimiento, que se homologa al modelo de la *praxis* social-histórica: que, en cierto modo, *es* esa *praxis* social-histórica construyendo sus "verdades" en su propio movimiento. *La verdad deviene*, dice Sartre: es una totalización que incesantemente se (des/re)totaliza a sí misma. Los hechos particulares deben ser rescatados en toda su singularidad compleja, pero ello no significa que tengan en sí mismos un sentido completo: no son verdaderos ni falsos, salvo "en la medida en que se encuentran relacionados, por la mediación de diferentes *totalidades parciales*, con la *totalización-en-progreso*".

La renuncia a este movimiento complejo (que en buena medida se explica por el propio anquilosamiento de la *praxis* social-histórica de los "socialismos reales") constituye para Sartre el talón de Aquiles de la teoría del conocimiento del marxismo vulgar. Pero no es que no puedan encontrarse algunos gérmenes –que luego se desarrollaron hasta hacerse dominantes, por razones históricas– en los propios clásicos. Sartre tiene el inusitado coraje (que es el de todo "heterodoxo" que *verdaderamente quiere* rescatar lo mejor de la tradición de la cual proviene) de no callar sobre lo que ve como los puntos débiles, aún dentro del propio pensamiento originario. Cuando, por ejemplo, Marx escribe que "la concepción materialista del mundo significa simplemente la concepción de la naturaleza tal como *es*, sin ningún aditamento externo", está equivocado, puesto que ello supone un punto de vista "exterior", tributario de la alienación del Sujeto respecto del Objeto, y nada tiene este enunciado que ver con la lógica que podemos identificar en la *Introducción...* de 1857 o en el ya citado primer capítulo de *El Capital*. Por su parte, cuando Lenin escribe que "la conciencia es solo el reflejo del ser, y en el mejor de los casos, un reflejo solo aproximadamente exacto", también parecería –como el Marx de la cita anterior– eliminar toda *praxis* de la subjetividad crítica en aras de lo "práctico-inerte". Esto constituye una "desviación" positivista del espíritu profundo del marxismo (que,

por supuesto, tanto Marx como Lenin siguen fielmente en su propia acción histórica). Positivista e *idealista*, lo cual no es en absoluto contradictorio. Como dice Sartre: "Se puede caer en el idealismo, no solo por la disolución de la realidad en la subjetividad, sino por la *negación* de la subjetividad real en nombre de la objetividad. La verdad es que la subjetividad no es todo ni nada: es un momento del proceso objetivo (el de la *interiorización de la exterioridad*), y este momento se elimina perpetuamente a sí mismo, y renace perpetuamente".

Esta última afirmación es extraordinariamente importante: la *Aufhebung* dialéctica de la oposición Sujeto/Objeto en la *praxis* del conocimiento/transformación de lo real *no es* una "disolución" de la subjetividad en la objetividad, ni viceversa. Es una *tensión creadora* que participa plenamente del proceso de *producción* de conocimiento en la secuencia totalización / destotalización / retotalización. De la misma manera, en ese proceso, el momento "destotalizador" de recuperación de la *particularidad* concreta y compleja del "objeto" no se "disuelve" completamente en el concepto de la "retotalización", sino que arroja, como si dijéramos, un *resto* inasimilable por el concepto que, precisamente, servirá de punto de apoyo para reiniciar el movimiento. Y, ya que estamos, vale la pena indicar que ese momento "destotalizador" sartreano, pese a las similitudes superficiales, nada tiene que ver con la "deconstrucción" postestructuralista (al menos en su versión más vulgarizada), que en todo caso *se queda* en ese momento, y termina, como ya lo hemos sugerido antes, reduciendo la "totalidad compleja" a un conjunto caótico de particularidades que pierden en el camino su diálogo conflictivo, tensionado, con la fase de (re)totalización. Es decir, finalmente, pierde el movimiento de la Historia.

De la dialéctica negativa al inconsciente político

Vale la pena también apuntar, aquí, la similitud de este razonamiento con el de Adorno (1984) en su *Dialéctica negativa*, cuando combate lo que él llama *pensamiento "identitario"*, vale decir esa forma de pensamiento que subsume totalmente la particularidad en la generalidad, lo concreto en lo abstracto, en definitiva, el objeto en el concepto "totalizado". Vale decir, citando de memoria sus propias palabras, *la tiranía de lo abstracto sobre lo concreto*. Tampoco para

él se trata, en esta "tiranía", de un mero "error" epistemológico, sino de esa ya mencionada *racionalidad instrumental* que es la que corresponde a la lógica –y a la *praxis*– de funcionamiento y reproducción de la modernidad tecnocrática (cuyo paradigma es el capitalismo, pero que se expresa también en el "socialismo" burocrático). El núcleo de esa tiranía es, nuevamente, la *positividad* de una "dialéctica" que acentúa el momento de la *afirmación* "superadora" del conflicto entre el particular y el universal (la *Aufhebung)*, ocultando que para el propio Hegel –no importa cuáles fueran sus "inconsistencias" posteriores–, y ya desde por lo menos la *Fenomenología del Espíritu*, el momento verdaderamente *crítico* de la dialéctica es el de la *negación/negatividad*. Y por lo tanto ocultando, para colmo, que al interior mismo de la *Aufhebung* esa negatividad del conflicto está *conservada*, si bien "mediatizada" por el concepto, y no "superada" (en el sentido vulgar de una disolución o un "dejar atrás" el conflicto).

La consecuencia que extrae Adorno es inequívoca: la dialéctica, para serlo verdaderamente, debe ser *negativa*. Es decir: debe quedar tensamente "en suspenso" (la expresión es tomada por Adorno de Walter Benjamin) en el momento *negativo-crítico* del conflicto, desestimando y denunciando la ilusión ideológica (la "instrumentalidad" de una razón tiránica que intenta disolver lo concreto en lo abstracto) de una *falsa totalidad* que, mediante la operación "identitaria" que subsume el objeto en el concepto, pretende presentar la imagen de una realidad "reconciliada", disimulando sus fracturas, sus injusticias, sus desgarramientos, su condición de "campo de batalla". Y más dramáticamente aún: es el mundo entero el que está en *suspenso*, ya que el momento de "realización" de la filosofía, en la que esta se iba a tornar innecesaria por haberse encarnado en la realidad, ese momento no ha llegado, ha quedado atrás. Se trata, evidentemente, de una remisión más a las Tesis sobre Feuerbach (*op. cit.*): la revolución no se ha hecho, o al menos no se ha completado –recordemos que estamos en 1969: hoy es, desde ya, doblemente cierto– y por lo tanto la filosofía ha quedado flotando en el aire, pura "interpretación" sin transformación de lo real.

Estamos, cómo no verlo, ante un estilo de pensamiento que bien podríamos llamar *trágico*, en el sentido extenso de que, en la tragedia, precisamente, *no hay* "reconciliación", *no hay* resolución final del conflicto: lo propiamente trágico es que esa tensión entre los polos no tenga posibilidad de "superación";

la *mediación* conceptual, lejos de "reconciliar" a los polos conflictivos, los proyecta como si dijéramos a los *extremos* de la *Aufhebung*, en una "constelación" de opuestos en tensión. En eso consiste, justamente, la Historia: en una permanente repolarización y "retotalización" (*no* "totalidad": el "Todo", en aquel sentido de una realidad acabada y reconciliada consigo misma, es para Adorno lo *no-verdadero* por excelencia) de constelaciones conflictivas que *nunca* alcanzan una plena reconciliación. Y en esto consiste, asimismo, el verdadero proceso de conocimiento crítico: en la *producción* de una "conciencia" de lo real como estructuralmente conflictivo, contra la función central de la ideología instrumentalista dominante, que es la de hacerlo aparecer como reconciliado y armónico. Muchas veces se ha dicho que el pensamiento de Marx, precisamente, participa de este imago de reconciliación y armonía, si bien proyectada al futuro, al "fin de la historia" en el "comunismo" (célebremente Hayden White, por ejemplo, ha calificado este presunto estilo de pensamiento marxiano como *dramático*, en contraposición al pensamiento *trágico de*, pongamos, un Nietzsche). No estamos de acuerdo. Para empezar, las imágenes que en alguna –muy escasa– ocasión dibuja Marx de lo que *podría* ser el futuro "comunismo" son significativamente difusas y metafóricas: Marx no se tenía a sí mismo por un profeta (recuérdese su indisimulado fastidio hacia los discursos "utópicos") sino por un crítico revolucionario y "científico" de la realidad. A lo sumo, lo que podía prever como "reconciliación" en el futuro "comunismo" –basándose en esa crítica científica– estaba vinculada a la desaparición de *un* motivo de conflicto (es cierto que central y constitutivo de la propia estructura lógica del capitalismo): el planteado por la propiedad privada de los medios de producción y todas sus complejas derivaciones político-ideológicas. Pero de ninguna manera puede confundirse esto con la profecía de un "nuevo mundo feliz" en el que desaparecieran mágicamente los conflictos entre los hombres: al contrario, se podría decir que solo entonces estaríamos en condiciones de conocer exhaustivamente los *verdaderos* conflictos humanos, que no estarían atravesados o determinados "en última instancia" por la estructura socioeconómica. Pero, a decir verdad, todo esto es pura especulación. Lo que los pensadores heterodoxos y críticos –es el caso que ahora estamos tratando de Adorno– recuperan de Marx (aunque no solo de él, claro está) es justamente, como no nos cansaremos de repetir, esa *negatividad crítica* para el análisis de la realidad

socioeconómica, política, cultural. Otra vez, entonces, la producción de saber crítico es aquí inseparable, por un lado, de la *praxis,* y por el otro –que en verdad es el mismo, abordado por otro costado– de la *historia* y del *arte*. Dejemos por el momento esta última "entrada" por el lado de lo estético, y preguntémonos por la cuestión de la historia.

Entendida a la manera "adorniana" (que es, en rigor, la manera "benjaminiana": fue de Walter Benjamin que Adorno retomó la inspiración) la historia es, como diría el propio Benjamin, la historia de los *vencidos* –la otra historia, la de los *vencedores*, es la que encierra la idea de "progreso". Esa historia no es lineal ni evolutiva: es intermitente, subterránea, discontinua, espasmódica. Solo cada tanto –por ejemplo, en los momentos de "crisis de hegemonía", como diría Gramsci, o desde luego de crisis abiertamente revolucionaria, o más generalmente de catástrofe social y cultural– esa historia emerge a la superficie, y entones *toda* la historia se ve convulsionada y redefinida. Mientras tanto, permanece soterrada, transcurre "fuera de la escena", pero no por ello inmóvil y sin consecuencias: al contrario, es en su propio nivel el "determinante en última instancia" de lo que ocurre en la superficie, es el *inconsciente político* (en seguida volveremos sobre este concepto) de la *imago* de "progreso" de los vencedores, sobre la cual insistentemente *retorna desde lo reprimido* para poner en cuestión la *falsa totalidad* con cuya imagen se presenta la historia de los vencedores. "Inconsciente" / "Imago" / "retorno de lo reprimido": es indudable el origen freudiano de estos conceptos, y sin duda uno de los hallazgos teórico-críticos centrales de Benjamin y Adorno (y de la Escuela de Frankfurt en su conjunto) es el del paralelismo, o por lo menos la homología, que puede encontrase, aunque en campos tan distintos, entre los *modos de producción de conocimiento* de Marx y Freud. Respecto de la cuestión particular que estamos tratando ahora, esa homología puede sintetizarse en los dos siguientes puntos:

a. La "historia de los vencidos" puede tomarse como una metáfora del Inconsciente freudiano: al igual que ella, las formaciones del inconsciente (lapsus, actos "fallidos", olvidos, sueños, recuerdos "encubridores", "fantasmas", etcétera) *insisten* en aparecer sorpresivamente, desarticulando la "falsa totalidad" de las ideas "claras y distintas" del así llamado "sistema percepción/conciencia", y entrando en conflicto irresoluble con dicho

sistema. Se trata de un obvio paralelismo con la *dialéctica negativa* adorniana, que pone de manifiesto el conflicto igualmente irresoluble entre el particular concreto y el universal abstracto de un "equivalente general" conceptual que pretende presentar el mundo de lo real como una estructura armónica, consistente, completa y reconciliada.

b. Aunque el "origen" del conflicto pueda fecharse en el pasado, la producción de su conocimiento necesariamente parte de (y se interesa en) sus efectos sobre el *presente.* El trabajo de reconstrucción "arqueológica" –ya fuera el que realiza el psicoanalista *junto con* su paciente, como el "historiador materialista" al que alude Benjamin– no consiste –según lo enuncia célebremente el propio Benjamin (1980) en sus "Tesis de Filosofía de la Historia"– en la reconstrucción de los hechos "tal cual realmente ocurrieron", sino en la *producción* de sus efectos "tal como relampaguean en este instante de peligro". Lo que hace el "historiador materialista" no es (para continuar con la metáfora arqueológica) reconstruir el edificio del pasado, a partir de sus ruinas encontradas, en la exactitud que efectivamente tenía *en ese* pasado, sino precisamente al revés, *transformar en ruinas* la imagen que de él tenemos, para, sobre estas "ruinas", construir algo nuevo. Ese trabajo de "transformación en ruinas" presenta, asimismo, un obvio paralelo tanto con la *praxis* psicoanalítica como con la crítica de la ideología dominante, como con la "insistencia" de una *praxis* social que por sí misma demuestra el *inacabamiento* del mundo de lo real, de la historia, de la constitución subjetiva, y por supuesto de la producción de conocimiento.

Como puede observarse, estos paralelismos heurísticos suponen una concepción del tiempo histórico muy alejada de los prejuicios evolucionistas, positivistas o "progresistas" dominantes desde el siglo XVIII y XIX. La historia no es lineal ni teleológica, sino que está "determinada" retroactivamente por las necesidades de una *praxis* del presente, que "retroactúa" sobre lo *práctico-inerte* de las *praxis* "congeladas" del pasado. El presente, de esa manera, *condensa* y *desplaza* ("condensación" y "desplazamiento", como se sabe, son las dos operaciones básicas de la lógica del inconsciente según Freud) diferentes "tiempos" históricos que conviven conflictivamente bajo la dominación de uno de ellos, como en la célebre teoría marxista del *desarrollo desigual y combinado.*

Ahora bien: estos elementos de paralelismo (o de analogía/homología, si se prefiere) son los que le han permitido a Fredric Jameson hablar de un *inconsciente político* actuando "por debajo" de la historia, de las relaciones sociales, de la cultura en general. "Político" en el sentido amplio pero estricto y *fundante* de que, en una sociedad dividida en clases donde lo real es *conformado* por las relaciones de dominación, por detrás de las estructuras y "totalidades" de la cultura se encontrará *siempre* –aunque, como hemos dicho, solo intermitentemente ello emerja a la "conciencia"– la *dimensión conflictiva* de lo social-histórico, que es al mismo tiempo *producida* y *ocultada* por el "pensamiento identitario". En cierto sentido, la cultura dominante es una gigantesca empresa de elaboración de lo que el propio Jameson llama *estrategias de contención* que impidan el pleno afloramiento del inconsciente político a la superficie. Y es indudable otro paralelismo que podríamos encontrar aquí, esta vez con, nuevamente, la noción gramsciana de *hegemonía,* que entre otras funciones tiene la de *organizar* las percepciones de lo real por parte de las grandes masas. A su vez, en el capitalismo tardío (y más aún en la así llamada "postmodernidad", que en la jerga jamesoniana es su lógica cultural) esta tarea queda asignada no solamente a los Aparatos Ideológicos del Estado (AIE) de Althusser, sino, y con creciente importancia dado el proceso dominante de privatización globalizada, a la *industria cultural* de Adorno y Horkheimer, que no se limita a ser un fenómeno socioeconómico y cultural *parcial* de dicho capitalismo tardío: es, en cierto modo, su propia *lógica* de funcionamiento, en tanto subsunción plena de la particularidad concreta en la universalidad abstracta de un "equivalente general" (cuya matriz es el pleno fetichismo de la mercancía en la sociedad llamada "de consumo"). Esta lógica de funcionamiento proporciona el *modelo* mismo de un pensamiento que tiende inevitablemente a naturalizar la imagen de un mundo "esencialmente" reconciliado, donde las particularidades que parecerían desmentir esa imagen (digamos, para simplificar: la injusta distribución mundial de la riqueza y la dramática polarización social global, así como las guerras imperiales de todo tipo) aparecen como meras y efímeras *desviaciones* de un sistema que en sus estructuras básicas está "reconciliado", y no –para insistir con la jerga psicoanalítica– con lo que podríamos llamar *asaltos de lo real* que ha sido "forcluido" por el pensamiento identitario.

El conocimiento crítico basado en la *praxis*, tal como lo representan los marxismos complejos y abiertos de los que hemos venido hablando, es pues, en ese plano, un proceso de construcción de las condiciones que permitan hacer visible el *inconsciente político* de la cultura. Hemos insistido hasta el cansancio –y acabamos de hacerlo una vez más– en que esa construcción es en sí misma una *praxis*. Lo cual significa: una transformación de lo real que, sin embargo, parte de lo real mismo a transformar. Hemos dicho también que, por lo tanto, no se trata aquí de ninguna omnipotencia iluminista que llega *desde afuera* con una teoría perfectamente acabada a sustituir los "errores" de la ideología o del pensamiento identitario. Lo que hace el conocimiento crítico es *interrogar* las aparentes evidencias de ese pensamiento identitario (del "sentido común" en su acepción gramsciana) para reorientar la lógica bajo las cuales han sido históricamente construidas, en la dirección de una *re-totalización* (siempre provisoria) que empieza por poner al desnudo que se trata, precisamente, de una construcción histórica y no de un dato "natural". Para poner al desnudo (hacer el *strip-tease*, decía célebremente Sartre) el conflicto no resuelto entre lo particular y lo universal, entre el objeto y el concepto. Para sustraerlo, en definitiva, a la "tiranía de lo abstracto". Es evidente –si nos atenemos a una "filosofía de la *praxis*"– que solamente la *acción colectiva* (teóricamente "informada") de los "vencidos" podrá llevar a sus últimas consecuencias esa transformación, puesto que el pensamiento identitario tampoco es él mismo una abstracción, sino que es la teoría de sus propias bases materiales. Pero el conocimiento crítico, incluso en sus aspectos más autónomamente "teóricos", es un *momento* indispensable de ese proceso. Como tal momento, sin embargo, y si pretendemos ser consecuentes con la "insubordinación de lo concreto" contra aquella "tiranía de lo abstracto", no puede estar sujeto a los "equivalentes generales" de un recetario universalmente aplicable, como con demasiada frecuencia (y con efectos que muchas veces pueden calificarse de trágicos) ha pretendido hacerlo la izquierda "clásica".

Conocimiento crítico e inconsciente político en/desde la periferia

Para finalizar: ¿es este *modo de producción de conocimiento*, representado por estos marxismos complejos, útil –o siquiera necesario– para la elaboración

de una teoría crítica "periférica" en nuestras sociedades semi/neo/postcolonizadas? ¿Sirve como *input* de una *filosofía de la liberación* "periférica" como la postulada, entre otros, por Enrique Dussel? Durante mucho tiempo (y con renovados bríos en la última década y media, a partir de la emergencia de la llamada teoría postcolonial) han venido señalándose los "errores" de Marx y de muchos "marxismos" en el análisis de lo que más tarde diera en bautizarse como Tercer Mundo. El (comprensible y disculpable, pero no menos existente) "eurocentrismo" de Marx y Engels –este último llegó a hablar de los "pueblos sin historia", en una muy discutible recaída en lo peor del hegelianismo–, así como su "proletariado-centrismo" (también comprensible para la situación europea, pero difícilmente aplicable a la realidad latinoamericana, africana o asiática de entonces) y su "internacional-centrismo" (consecuencia de los dos "centrismos" anteriores) les habrían limitado seriamente la perspectiva de un consecuente análisis y conocimiento crítico de las complejas realidades extraeuropeas, consecuencia de la colonización y la "periferización" de buena parte del mundo como efecto de la expansión proto-burguesa –o netamente burguesa a partir del siglo XVIII.

Estos señalamientos no están *totalmente* descaminados, especialmente cuando se restringen a los famosos artículos de Marx en la década de 1850 a propósito de la colonización británica en la India –en los que ciertamente, haciendo gala de un cierto esquematismo evolucionista, exagera o malentiende los beneficios de una "traslación" del capitalismo desarrollado a una sociedad "atrasada"–, o más aún a los breves y apresurados artículos periodísticos sobre América Latina –en los que hay que reconocer que demuestra una considerable ignorancia sobre sus procesos de descolonización y construcción nacional, llegando a tratar a Simón Bolívar de "aventurero" y otros dislates semejantes. Es cierto también que –al menos después de Lenin o Trotsky, provenientes ellos mismos de la periferia o semiperiferia solo a medias "europea"– poco o nada tuvieron para decir los heterodoxos marxistas occidentales sobre la cuestión (al menos hasta pasada la primera mitad del siglo XX). Dos honrosísimas excepciones a esto son por supuesto los casos de Gramsci (que si bien no se refirió estrictamente al Tercer Mundo, estudió profundamente la situación periférica en sus célebres análisis de la "cuestión meridional") y Sartre (quien ya desde la década del 40 realizó implacables análisis del colonialismo

francés en África: y curiosamente, según muchos de sus biógrafos, fue este compromiso con las luchas anticoloniales lo que terminó conduciéndolo a un marxismo al que antes solo se había aproximado de manera tímida y lateral). Pero es verdad que, con excepciones escasas y más bien marginales, no se encontrarán textos importantes sobre el tema en Lukács, Bloch, Benjamin, Adorno, Horkheimer o Althusser.

Ahora bien, y para regresar a nuestra pregunta originaria: ¿bastan estos señalamientos para inducirnos a *desechar* por inoperantes las categorías –y mucho menos la *lógica* de pensamiento– que hemos venido analizando en las páginas anteriores? No lo creemos. En primer lugar, por razones históricas: más allá de las siempre posibles y pertinentes críticas parciales que se le pueden hacer, mucho –por no decir la enorme mayoría– del pensamiento crítico "periférico" del siglo XX que se propuso, justamente, pensar críticamente la condición colonial y "neocolonial" del otrora llamado Tercer Mundo, o bien se reivindicó directamente "marxista", o bien por lo menos acusó fuerte recibo de las categorías centrales del(os) marxismo(s): de Mariátegui a la teoría de la dependencia, de Frantz Fanon a la teoría postcolonial, de Darcy Ribeiro a Samir Amin, de André Gunder Frank a la teología de la liberación, de Mella a Aijaz Ahmad, etcétera, etcétera (y habría que agregar, incluso, a ciertas teorías "primermundistas" de gran utilidad para el pensamiento crítico periférico, como por ejemplo la teoría del sistema-mundo de Wallerstein o las críticas al postmodernismo "globalizado" del ya citado Jameson), ninguno de ellos hubiera logrado su reconocida profundidad y complejidad de análisis sin el concurso central de ciertas categorías marxianas básicas.

Pero, más importante aún, se trata, nuevamente, de la *lógica* y el *método* de pensamiento. Esperamos que de todo lo anterior hayan quedado claro al menos los siguientes puntos:

1) La producción de conocimiento crítico parte del reconocimiento de un conflicto, de una *dialéctica negativa* (irresoluble en el puro plano de las ideas) entre la *particularidad* y lo que aparece, o pretende postularse como, *totalidad*. La opción "binaria" entre particularismo y universalismo es falsa e ideológica: el *auténtico* "universalismo" crítico *es* el conflicto entre la parte y el todo, entre el particular concreto y el universal abstracto. Y es la

permanencia de ese conflicto la que no permite que el universal se cierre sobre sí mismo.

2) Si eso es así, entonces es posible desnudar las "bases materiales" de lo que en principio estaría impidiendo la producción de conocimiento crítico de/en la periferia: a saber, el *triunfo* de la *falsa totalidad colonial*/neocolonial/imperialista. A partir de 1492 (por utilizar una fecha emblemática), *una civilización* (= particular concreto), la europea occidental, ha logrado, gracias a la eficacia técnico-material de su *racionalidad instrumental*, aparecer como *la* civilización, como sinónimo de la Razón y el Progreso como tales (= universal abstracto), ocultando (o *forcluyendo*, para retornar al lenguaje psicoanalítico) el conflicto con su propio particularismo. Es tarea del conocimiento crítico, como acabamos de decir, la de *producir*, para la conciencia, el saber sobre ese conflicto.

3) Pero esto significa, entonces, que, en rigor de verdad, esa civilización que llamamos el "Occidente moderno" es una (auto) *representación* de la "totalidad" constituida sobre la base de la *exclusión* de la totalidad de esa misma "periferia" que –a través de la conquista violenta y la colonización– hizo posible, *transformó* a "Occidente" en la cultura dominante. Es también tarea del conocimiento crítico, entonces, restituir y *reconstruir* el conflicto entre la parte y el todo de esa dialéctica de opresión / fagocitación / expulsión.

Estas son las *condiciones mínimas* de producción de un conocimiento crítico "periférico" capaz de combatir –desde nuestra propia *situación*, como diría Sartre– contra el eurocentrismo y la *colonialidad del saber* a la que ha aludido Aníbal Quijano, un fenómeno de larga data histórica pero que, lejos de disolverse, se ve en la actualidad *reforzado* con la mundialización capitalista (eufemísticamente llamada "globalización"): "reforzado", decimos, en el sentido de que aparece doblemente disfrazado en las apelaciones "políticamente correctas" del "multiculturalismo" y otros ideologemas de una supuesta coexistencia pacífica de los "particularismos" que –cuando son *celebrados* como índice del triunfo de una globalización "democrática"– no hacen más que desplazar la atención de la poderosa unidad subterránea del poder global, en otra (pero aún más sutil) típica operación de *pars pro toto* fetichizada. A esa "novedad" de

la globalización (cuya lógica profunda de poder, sin embargo, está bien lejos de ser "novedosa") corresponde una imagen de la producción de conocimiento que hace de este o bien una *universalidad abstracta* "desterritorializada" (= *la* Ciencia), o bien una completa "particularidad" no menos abstracta (= el "conocimiento local") al cual no afectaría la dominación del "universal". Por supuesto, ambos extremos complementarios son igualmente falsos y fetichistas. Lo que se requiere es una construcción de conocimiento que denuncie, nuevamente, el *conflicto* inherente a lo que Walter Mignolo llama el *lugar geopolíticamente marcado* del conocimiento.

Pero, si hay un conflicto, entonces el conocimiento crítico debe tomar en cuenta a las *dos partes* de ese conflicto. Debe instalarse en el centro mismo de esa *tensión*, de ese "campo de batalla". Queremos decir: le haríamos un flaco favor a la "filosofía de la liberación" *renunciando* a lo mejor de esos modos de producción de conocimiento crítico producidos también desde *adentro* de la modernidad europea, y en primer lugar el/los marxismo/s. Ello podría equivaler, paradójicamente, a colocarnos precisamente en ese lugar de *exterioridad*, de "otredad" radical y absoluta en la que el pensamiento dominante (incluyendo, y quizá principalmente, a cierto pensamiento "progresista") quisiera enclaustrarnos, como una vuelta de tuerca más de la operación fetichista mediante la cual se nos excluye del ámbito de la producción de conocimiento (ya se sabe: aún para las ideologías "progresistas", la periferia es el espacio del sentimiento, del arte, de la expresión poética, y no el de la racionalidad crítico-científica). Por el contrario, es imprescindible *reapropiarse*, desde nuestra propia y conflictiva *situación*, de la *contestación epistemológica* que el marxismo ha sabido levantar contra los modos hegemónicos de producción del saber, desde luego "corrigiendo" todo lo que en él sea "corregible", pero no abdicando de antemano a *situarnos,* con nuestra propia mirada, en ese "horizonte" de nuestro tiempo.

El conocimiento crítico en "estado de emergencia"

En las últimas tres o cuatro décadas, en el ámbito académico de las sociedades centrales, múltiples formas de un "pensamiento crítico" no directamente (y a veces ni siquiera indirectamente) inspiradas en el marxismo, o bien

separándose progresivamente de él, han emergido con el objetivo frecuentemente explícito de *sustituir* ese "modo de producción de conocimiento" sin por ello perder su posicionamiento crítico. Desde la "microfísica del poder" de un Foucault a la "rizomática de los flujos deseantes" de Deleuze/Guattari, desde el "deconstruccionismo" de Derrida a la "teoría de las multitudes" de Negri/Hardt o Paolo Virno, desde la "filosofía del acontecimiento" de Alain Badiou a la "democracia radical" postmarxista de Laclau/Mouffe –por solo nombrar algunas de las más importantes "innovaciones" en la teoría crítica de las décadas recientes–, se ha buscado un reemplazo no-marxista, postmarxista o incluso antimarxista de la teoría crítica. Y esta tendencia ha encontrado fuerte eco, asimismo, en los estudios culturales no solamente provenientes de las academias "centrales", sino producidos en la propia periferia.

Sin duda este impulso obedece a razones ambiguas y hasta contradictorias: por un lado –para empezar por el aspecto "autocrítico" de la cuestión–, es un *síntoma* de cierta e innegable crisis alcanzada por el marxismo en el contexto de la llamada "postmodernidad"; crisis *teórica* (la ortodoxia ritualista de un marxismo sectario incapacitado para dar cuenta de las nuevas problemáticas planteadas en todos los planos por las transformaciones globales después de la segunda posguerra) tanto como *político-práctica* (la profunda debacle de los así llamados "socialismos reales" de Europa del Este, que ya empezó a evidenciarse hace medio siglo con el reexamen de las políticas tan brutales como ineficientes del estalinismo y su influencia negativa sobre las promesas emancipatorias del marxismo originario). Por otro lado, hay que reconocer que aquellas "novedades" teóricas, intentando no abandonar el impulso cuestionador de lo que en otra parte hemos llamado el *modernismo (auto)crítico* representado por Marx o Freud (y luego por figuras como Gramsci, Lukács, Bloch, la Escuela de Frankfurt en su conjunto, Sartre, Merleau-Ponty, Althusser, Jameson, etcétera), sí procuraron redefinir temas y métodos de investigación y análisis crítico que necesariamente habían quedado fuera del alcance de aquellos grandes "clásicos" del pensamiento crítico. Los múltiples "giros" (lingüístico, semiótico, hermenéutico, estético-cultural) producidos a todo lo largo del siglo XX pero progresivamente protagónicos en la teoría a partir de los años 60 y 70, sin ninguna duda proyectaron al frente de la escena una serie de cuestiones (el lenguaje, la subjetividad, los "imaginarios", la "textualidad", los límites del "logocentrismo", las "nuevas"

formas de identidad étnica y sexual, más tarde el "culturalismo", la "postcolonialidad", y así siguiendo), que los clásicos, insistimos, no podían haber tomado en cuenta en virtud de que son problemáticas emergidas y visibilizadas a partir de aquellas transformaciones relativamente muy recientes en la economía, la política, la sociedad y la cultura mundiales. En este sentido, se trata, en la mayoría de los casos que hemos citado y en muchos otros, de formas de pensamiento irrenunciables –al menos, repetimos, por los nuevos campos de interés que han abierto– para cualquier "intelectual crítico".

Sin embargo, es menester asimismo advertir sobre los riesgos que para ese mismo pensamiento crítico entraña el abandono irreflexivo del *modo de producción de conocimiento* marxiano. A lo largo de este ensayo hemos intentado mostrar que él va mucho *más allá* de un mero repertorio de "temas" epocales que obligarían a desechar el "método" junto con los "objetos" para cuyo conocimiento crítico dicho "método" habría sido creado. Para empezar, hemos reiterado hasta el cansancio que una teoría del conocimiento basada en el criterio central de la *praxis*, como es la de Marx y sus heterogéneos sucesores, no *puede* ser asimilada a los parámetros positivistas de una distinción rígida entre "método" y "objeto". No estamos, en ella, ante la cuestión de unos "objetos" fijos y preexistentes a la espera del "método" que más adecuadamente permita estudiarlos (como la gravedad ante la ciencia newtoniana, digamos), sino que la *praxis* que fundamenta el "método" de Marx construye y *produce* sus propios "objetos", además de re-construir y re-producir los "objetos" que son producto de la *praxis* social-histórica en su compleja "totalización".

Por otra parte, esos "objetos" producidos por el modo de conocimiento marxista (el capitalismo, la explotación, la plusvalía, la lucha de clases, el imperialismo, por solo enumerar los más genéricos), si bien es indudable que han sufrido transformaciones radicales desde los tiempos de Marx (incluso desde los de la Escuela de Frankfurt, por ejemplo) están muy lejos de haber *desaparecido* como tales. Al contrario, en muchos sentidos se han *profundizado* a niveles inéditos, que el propio Marx y sus sucesores "clásicos" no podían tampoco haber previsto. Es por eso que, el menos en ese sentido, el marxismo continúa siendo –para citar otra vez a Sartre– "el horizonte inevitable de nuestro tiempo". Por supuesto: el horizonte se ha ampliado espectacularmente, y también se ha complejizado de manera apabullante. Incluso podríamos decir, insistiendo con la metáfora, que

se ha *multiplicado:* tal vez ya no podamos tener *un solo* horizonte. Pero, precisamente, el "triunfo" global del capitalismo (que va estrechamente de la mano con su completo y ya más que evidente *fracaso como* sedicente proyecto "civilizatorio"), ha hecho imperativa la necesidad de contar con una cada vez más consistente teoría del conocimiento *crítico del* sistema.

Es justamente esa *consistencia* la que se ha venido perdiendo, en beneficio de lo que en algún momento dio en llamarse "pensamiento débil": algo que, por más sofisticación filosófica con la cual pueda teorizarse, en última instancia representa una suerte de relativismo ecléctico que renuncia a adoptar posiciones firmes frente a la *materialidad* de los conflictos históricos que están en el núcleo mismo de toda forma de pensamiento, aunque por supuesto ninguna forma de pensamiento pueda *reducirse* exclusivamente a ellos. Pero no es ser reduccionista el constatar que, en muchos sentidos, la emergencia de este "pensamiento débil" –producida entre fines de los años 70 y principios de los 80– coincide con la crisis *simultánea* de los "socialismos reales" (así como de las experiencias de "nacionalismo burgués" en las sociedades ex coloniales) y del *capitalismo* "real", crisis esta última que resultó en una reconversión (técnico-económica, pero también político-ideológica) profundamente retrógrada y reaccionaria, resultando en una verdadera catástrofe para los impulsos transformadores y críticos del período anterior (el que va del fin de la Segunda Guerra Mundial hasta principios de la década del 70). En el plano de la teoría, el abandono del proyecto socialista tanto como del "tercermundismo" clásico, resultó a su vez en una sustitución de los vínculos del "texto" con la "realidad" (no importa cuán compleja y mediatizada fuera esa relación), por la *pura* "textualidad" y el encierro de los intelectuales "críticos" en un espacio abstractamente académico-especulativo. Sobre esto hay que ser claros, aun a riesgo de parecer algo dogmáticos: como bien dice Aijaz Ahmad (1992),

> (...) una posición teórica que despacha la *historia material* como simple "gran relato" teleológico del modo-de-producción, la propia acción histórica como "mito de los orígenes", las naciones y estados como indefectiblemente coercitivos, las clases como meros "constructos discursivos" (...) una posición teórica semejante es, en el más preciso sentido de estas palabras, *represiva* y *burguesa*. Suprime las propias *condiciones de inteligibilidad* dentro de las cuales pueden ser teorizados los hechos fundamentales de nuestra época.

Como acabamos de decir, en modo alguno se pueden recusar los nuevos "objetos" producidos por el pensamiento crítico postmarxista. Las materialidades históricas, las naciones, los estados o las clases, como hemos visto, son *también*, qué duda cabe, "construcciones discursivas". Pero es necesario contar con una teoría de su *articulación* (y sus niveles de "sobredeterminación", para decirlo a la manera althusseriana) con las realidades persistentes que implican una continuidad en la *lógica* –no importa cuáles sean las discontinuidades en las *formas*– de la dominación, la explotación o la injusticia. Un poco excesivamente encandiladas por las "novedades" de la postmodernidad –un encandilamiento que en buena medida puede explicarse por la propia acción de la industria cultural y la pregnancia de la globalización cultural/comunicacional–, las teorías postmarxistas se han precipitado en el proverbial error de arrojar al niño junto con el agua sucia. Ello ha provocado la paradoja de que, en buena medida, las teorías críticas postmarxistas hayan terminado por repetir aquello que Lukács, socarronamente, le imputaba a Kant: han detenido su ansia de conocimiento ante las puertas de la *cosa en sí* del capitalismo. En efecto, una de las consecuencias del "abandono" del criterio de la *praxis* como central para el modo de producción de conocimiento crítico es su reemplazo por lo que podríamos llamar el criterio de la pura *lectura* de una "realidad" considerada –y no siempre metafóricamente– como mera "textualidad".

A riesgo de resultar tediosos, queremos que quede claro lo siguiente: de ninguna manera estamos recusando *per se* la idea de *lectura crítica* de los textos, ni siquiera la idea de que, *a un cierto nivel*, la "realidad" puede considerarse como constituida *también* por los "textos" (lingüísticos, visuales, *mass-mediáticos* o lo que fuere) bajo los cuales los sujetos la perciben e interpretan: después de los hallazgos del psicoanálisis, la lingüística o la hermenéutica del siglo XX, semejante pretensión sería una necedad. Lo que sí estamos recusando es la idea (o mejor: el *ideologema*) de una "exclusividad textual" que niegue una *autonomía relativa de lo real* –sin la cual, por otra parte, la categoría misma de "texto" carecería de sentido, pues entonces, ¿de *qué cosa* se diferenciaría el "texto" para reclamar *su propia* "autonomía"?–, es decir, en el límite, recayendo en lo que más arriba hemos llamado una interpretación (o una "lectura") *pasiva* de la realidad en tanto *siempre ya*

constituida. Paradójicamente, esto podría estar liquidando de cuajo los aspectos más auténticamente críticos del mismo "postestructuralismo" que nos ha enseñado (después de Marx y Freud, desde ya) a "leer" la realidad, como hemos visto, en tanto *construcción histórica* y no en tanto "originariedad" inconmovible.

Sin embargo, hay señales de que esta tendencia podría estar empezando a revertirse, al calor de los acontecimientos mundiales de los últimos años, que han desnudado ya por completo los límites literalmente *mortales* de la *realidad* del presunto proyecto de la "civilización" del capital: ningún pensador crítico con un mínimo de lucidez y honestidad intelectual, "sea" o no marxista, puede ya abrigar duda alguna sobre el verdadero carácter de una "globalización" (una *mundialización de la ley del valor del Capital*, como la llama Samir Amin con mayor precisión teórica y política) que en muy poco tiempo más podría precipitar al mundo hacia una verdadera y final catástrofe social, cultural y ecológica, y que *ya* lo ha precipitado (sobre todo después de los disparatados atentados del 11/9) a un schmittiano estado de *guerra civil permanente* y de *estado de excepción y emergencia continuo*, donde tres cuartas partes de la humanidad al menos han sido reducidas a la situación de *rehenes* de la concentración económica-política-militar-tecnológica, así como de rehenes de las pinzas fatales de *dos* (y no uno) fundamentalismos genocidas. Donde todas las ilusiones de una democracia mundial "extensa" o de un "multiculturalismo" rigurosamente respetuoso, o incluso promotor, de las diferencias auténticas han estallado en mil pedazos bajo los impulsos militaristas, neofascistas o neorracistas emergidos como "solución" desesperada a la crisis mundializada del agotado proyecto capitalista. A todo lo cual podría agregarse, repitamos, una verdadera catástrofe ecológica –producto, en buena medida, de los abusos de la dominación instrumental de la naturaleza que la Escuela de Frankfurt ya denunciaba en sus primeras reflexiones– que a no muy largo plazo pone en peligro la mera supervivencia biológica de la especie. Una vez más, esta situación, que bien puede volver a calificarse de *trágica*, torna de la máxima *urgencia* (política, social, cultural, ética, y ya no simplemente "epistemológica") la reconstrucción de nuestros modos de producción de un saber crítico complejo, abierto y heterodoxo, pero firmemente comprometido.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1973a). Introducción. En Theodor W. Adorno; Karl R. Popper; Ralf Dahrendorf; Jürgen Habermas; Hans Albert y Harald Pilot, *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Adorno, Theodor W. (1973b). Sobre la lógica de las ciencias sociales. En Theodor W. Adorno; Karl R. Popper; Ralf Dahrendorf; Jürgen Habermas; Hans Albert y Harald Pilot, *La disputa del Positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Adorno, Theodor W. (1984). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. (1988). La dialéctica de la Ilustración. En Theodor W. Adorno y Max Horkheimer, *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sudamericana. [Ver también las ediciones de Trotta o Sur].

Ahmad, Aijaz. (1992). *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* Londres: Verso.

Althusser, Louis. (1969). El objeto de *El Capital.* En Louis Althusser, *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Bakhtin, Mikhail. (1986). *Marxismo y filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Benjamin, Walter. (1980). Tesis de Filosofía de la Historia. En Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*: Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (1986). *Origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Foucault, Michel. (1995). *Nietzsche, Marx, Freud.* Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Freud, Sigmund. (1993a). Psicología de las masas. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, Sigmund. (1993b). Tótem y tabú. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Grüner, Eduardo. (1995). Prólogo. En Michel Foucault, *Nietzsche, Marx, Freud.* Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Grüner, Eduardo. (2002). Interludio filosófico. En Eduardo Grüner, *El fin de las pequeñas historias*. Buenos Aires: Paidós.

Jameson, Fredric. (1993). El inconsciente político. En Fredric Jameson, *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.

Jameson, Fredric. (1997). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.

Lukács, Georg. (1974). *Historia y conciencia de clase*, Tomo II. México: Grijalbo.

Marx, Karl. (1971). Tesis sobre Feuerbach. En Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Marx, Karl. (1857/1982). *Introducción general a la Crítica de la Economía Política.* México: Cuadernos de Pasado y Presente. [Especialmente, Parte I, § 3: El método de la economía política].

Marx, Karl. (1968). La mercancía. En Karl Marx, *El Capital,* Tomo I. México: FCE.

Marx, Karl. (2002). La mercancía. En Karl Marx, *El Capital,* Libro I, Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Mignolo, Walter. (2001). Introducción. En Walter Mignolo (Comp.), *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Buenos Aires: Duke University/Ediciones del Signo.

Sartre, Jean-Paul. (1964). Introducción: Cuestiones de método. En Jean-Paul Sartre, *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Marx, la historia, la ideología "histórica"

La única "ciencia" que reconocemos, por consiguiente, es lo que llamamos la ciencia histórica.

Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana.*

La única "ciencia", dice nuestro epígrafe de Marx y Engels (las comillas, hay que suponer, van a cuenta de que a mediados del siglo XIX la Historia todavía estaba luchando por su lugar establecido como disciplina autónoma, pese a tener 2.500 años de antigüedad, si contamos desde Heródoto y Tucídides) es la ciencia histórica. No la economía o la sociología, mucho menos la "ciencia política", un invento muy posterior. Pero, atención: *tampoco* la "Historia" en sentido académico. La ciencia histórica a la que se refieren los autores es, por supuesto, la que ellos "inventaron" bajo la rúbrica de *materialismo histórico*. Su núcleo básico es el análisis de las transformaciones de los *modos de producción*. Este es, desde ya, un concepto genérico, una abstracción inducida a partir de la existencia concreta de las *"formaciones" económico-sociales*, ninguna de las cuales está sometida a un *único* modo de producción en estado puro, sino a una articulación "desigual y combinada" entre dos o más modos de producción, si bien normalmente uno de ellos será el *dominante*, forzando a los otros a ir adaptándose a su lógica hegemónica de desarrollo.

Este es el esquema más simple posible, al que habría que especificar con otros tres agregados:

1. El factor determinante que permite identificar y nombrar el modo de producción (esclavista antiguo, “asiático”, feudal, capitalista, etcétera) es el de la naturaleza de las *relaciones de producción*, es decir las formas en que los hombres se vinculan -ya sea en forma cooperativa o conflictiva- para producir y reproducir la vida material.
2. Dichas relaciones de producción son, al mismo tiempo y necesariamente, relaciones de *explotación*, ya que (salvo tal vez en el caso del llamado “comunismo primitivo”, una denominación, hay que reconocerlo, harto imprecisa y nunca plenamente verificada por la historiografía o la antropología) aquel desarrollo económico-social, y sus diversas formas de producción y acumulación de riqueza, requieren la exacción, por parte de la minoría dominante en una sociedad X, de un *excedente* del producido por las mayorías dominadas.
3. Quien dice *explotación* dice, inevitablemente, *conflicto* (aunque en el extremo, y gracias al trabajo ideológico de las clases dominantes, el conflicto pueda ser “inconsciente”): de allí la figura de la *lucha de clases* como “motor” de la historia.

Ahora bien: como decíamos, este es un esquema (ultra) *simple*. Lo cual no significa que no sea “verdadero” (una palabra que hay que calificar mucho), sino que es, nuevamente, un esqueleto abstracto que en cada caso debe ser “rellenado” con la carne, la sangre y los nervios de la historia *material-concreta*, que jamás ha respondido linealmente a los mandatos del esqueleto, aunque ellos puedan ser siempre convocados como explicación “en última instancia”. Marx, como “diseñador” del esqueleto, era el primero en saber esto. En su materialismo histórico no tiene ningún sentido la oposición –y muchísimo menos la elección excluyente de uno de los polos– entre *“estructura”* y *“acontecimiento”*. Se trata de un movimiento dialéctico permanente, donde las estructuras sin duda condicionan a los acontecimientos, pero estos, según su importancia, pueden modificar sustancialmente las estructuras, y desde luego la teoría.

En lo que sigue, entonces, procuraremos mostrar ese movimiento, así como extraer sobre esa base algunas hipótesis “filosóficas”, para culminar con algunos apuntes sobre la relación entre *historia* e *ideología*.

1.

Tomemos, por ejemplo, el texto *Las luchas de clases en Francia*: es, qué duda cabe, un estudio histórico (o, si se quiere, histórico-político). Como lo son esos otros textos que le están inevitablemente asociados: cosas como *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte* o *La guerra civil en Francia*, etcétera. En este caso, se trata de un texto que unifica una serie de artículos publicados durante 1850 en la *Neue Reinische Zeitung*. En ellos, Marx emprende su análisis de la revolución de 1848, con la que Francia inaugura el gran movimiento de las revoluciones nacional democráticas (pero en las cuales el joven proletariado tiene ya un papel de primer orden) que estallan a lo largo de toda Europa. En la propia Francia, como es sabido, el movimiento culmina, momentáneamente, con la coronación imperial de Luis Bonaparte –el sobrino de Napoleón– mediante un grotesco *coup d'etat*.

Por supuesto, Marx no se conforma con registrar este final abierto, producto de la componenda de unas clases dominantes que –como lo dirá célebremente en *El XVIII Brumario*– son incapaces de elegir entre un fin terrorífico y un terror sin fin. El "terror", claro está, ese terror que solo puede causar el fantasma sobrevolando Europa al que el propio Marx (y Engels) había aludido poco antes en el *Manifiesto Comunista*, es el *motivo* central que asoma por detrás del *tema* de *Las luchas de clases en Francia*.

Es en este texto donde Marx acuña su también famosa frase sobre las revoluciones como locomotoras de la historia: la intervención política del proletariado en los sucesos de 1848 se le aparece como el puntapié inicial de un partido futuro que se jugará en otro terreno, el de la frontal y directa lucha entre las clases "estructurales" de la sociedad capitalista. A su juicio, en efecto, han quedado instaladas las condiciones de una situación potencialmente revolucionaria, indicadas –como él mismo lo dice– por el hecho de que *todas* las clases de la sociedad francesa, y no solamente algunas fracciones de la burguesía han sido lanzadas a la arena del poder político. El proletariado, bajo cuyo impulso, en principio, el gobierno provisional burgués se ve obligado a erigir un orden republicano (y al mismo tiempo a desnudar la verdadera naturaleza de clase del orden burgués, que reprime brutalmente a aquellos mismos gracias a los cuales ha conquistado el poder) ha ocupado el centro de la

escena, transformándose por primera vez en un partido independiente de la burguesía. Marx no es, sin embargo, un voluntarista irresponsable: lo que ha ganado el proletariado, dice, es la demarcación del *terreno* para su emancipación revolucionaria, pero de ninguna manera la emancipación misma. Esta es la tarea pendiente del futuro. Como cualquiera de los otros artículos histórico-políticos de su autor, pues, es también un texto que nos animaríamos a llamar *profético*, un balance de los acontecimientos del pasado reciente cuyas potencialidades serán realizadas en el futuro. Y, con todo, es, repitamos, un extraordinario estudio histórico.

Pero es un estudio histórico *de Marx*. Ello quiere decir: un estudio histórico como no se había hecho *ninguno* hasta ese momento –salvo, claro está, por parte del propio Marx–, y que por lo tanto, *en ese momento*, difícilmente podía ser reconocido como perteneciente a la ciencia "normal" de la Historia tal como podía haberla definido, digamos, un Leopold von Ranke: esa ciencia fáctica, positivista, obsedida por el afán de reconstruir los hechos "tal cual realmente sucedieron"; es decir –algo que sabemos por el mismo Marx–, una "ciencia" plenamente colonizada por la *ideología* de la mal llamada "objetividad". Y no es, por supuesto, que Marx se *desentendiera* de lo "realmente sucedido". Al contrario: en la perspectiva de Marx, lo "realmente sucedido" se enriquece y se complejiza con lo que *aún continúa sucediendo*, en la medida en que la *praxis* social-histórica que le ha dado lugar no ha desaparecido, no se ha volatilizado conformando hechos cerrados sobre sí mismos, no ha quedado inmovilizada e inoperante en el *ya fue* de la jerga juvenil; más bien ha producido una *acumulación* praxeológica que en sí misma constituye –y sigue constituyendo– lo histórico-social, lo "económico", lo ideológico-político, lo estético-cultural, etcétera: o sea, lo *humano* como tal.

La "nueva ciencia" inaugurada por Marx, eso que dio en llamarse materialismo histórico (y que, según la ocasión, hay que acentuar por partes: materialismo *histórico* –para distinguirlo del materialismo estático y abstracto vulgar–, y *materialismo* histórico –para distinguirlo del idealismo que atiende al movimiento transformador de la historia pero lo sustrae de sus "bases materiales"–) no es, pues, una más de esas "filosofías de la historia" que viene a competir con las dominantes en su tiempo, sino que apunta a ser, por llamarla de alguna manera (insuficiente, con toda seguridad), una *totalización*

antropológica, una "ciencia" de "lo humano como tal", que es simultáneamente "estructural" e "histórica". Y que pone la *praxis* acumulada en el pasado al servicio del presente y, sobre todo, del futuro.

Las premisas de tal antropología están ya esbozadas, por cierto, en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844; pero todavía allí –como ha sido apuntado innumerables veces– las reflexiones marxianas sobre la "esencia" de lo humano aún son parcialmente tributarias del "antropomorfismo" deshistorizado de Feuerbach, si bien son de una extraordinaria riqueza "humanística" en su consideración de las relaciones del hombre con la naturaleza y con su propio cuerpo. Pero es en *La ideología alemana* de 1845 –y en esto tiene razón Althusser– donde la antropología de Marx se tornará verdadera y profundamente *histórica*.

Es archiconocida la tesis central, a estos efectos, de ese texto: aunque Marx no abandona (más bien sostiene y refuerza) sus fundamentos antropológicos del año anterior, considera ahora que toda historiografía debe, partiendo de esos fundamentos "naturales" de la existencia humana, diferenciar al hombre de todo otro ser natural por la capacidad de *producir* sus medios de vida, y, por lo tanto, indirectamente, de *re-producir* su propia existencia *material*. Tal "reproducción de la existencia material" –y, desde luego, el *aparato simbólico* que permite comprenderla y reelaborarla, empezando por el lenguaje– es, sencillamente, lo que los antropólogos llaman *cultura*, y que no puede sino ser *histórica*, vale decir, sometida a las transformaciones en el tiempo. La *categoría histórica* de "trabajo" (en el sentido amplio pero estricto de "transformación de la naturaleza" orientada a la producción y reproducción de las condiciones de la existencia humana) tiene aquí un alcance teorético inmenso: entre otras cosas, permite consumar la ruptura con la ideología clásica de una idealizada "autonomía plena de lo político", que Marx había esbozado ya desde sus escritos de 1842/43 como *La cuestión judía* o la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pero en las que todavía no contaba con esa antropología histórica que le permitiera oponer una alternativa *materialmente* fundada.

A su vez, el *conocimiento científico* de esa cultura histórica no es una mera acumulación erudita de saber: es, ante todo, un paso gigantesco en la *autocomprensión* del hombre acerca de lo que *hace*, y por consiguiente de lo que puede hacer en el presente y en el futuro. Una "autocomprensión" que, por

supuesto –ya nos ocuparemos extensamente del tema– se separa radicalmente de la concepción hegeliana de la autorrealización de la pura *conciencia*, ya que de lo que aquí se trata, como acabamos de ver, es de empezar por la vida *material-concreta* del hombre histórico.

Por lo tanto, el materialismo histórico de Marx es, sin dejar de serlo, *algo más* que una "ciencia": es, como se ha dicho tantas veces sin que nunca se termine de asumirlo plenamente, una *guía para la acción*. Goethe –ese alemán notable tan admirado por Marx– había tenido la osadía de sustituir la célebre frase inicial de la Biblia ("en el principio fue el Verbo") por la contundente "en el principio fue la Acción". Marx, implícitamente, va todavía más allá con su noción de *praxis* (rescatada de sus no menos admirados clásicos griegos): es –no la "síntesis", un concepto que ya tendremos ocasión de discutir, sino– la *articulación* del *logos* con la *praxis*, e incluso con la *poiesis*: es eso lo que *produce* historia, en el sentido más amplio, pero también más estricto, del término. Marx, por esta vía nueva, enfrenta así el problema "filosófico" por excelencia, ya insinuado desde Platón: la unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, del entender y el actuar, en tanto filosofía (si no quiere llamársela "de la historia") *histórica*.

Por eso, hay que insistir: la historia no *fue*, sino que *está siendo*, es lo que sigue ocurriendo aunque la ideología dominante (o, mejor, ciertas formas dominantes de la ideología, ya que como veremos no se trata simplemente de la ideología de las *clases* dominantes) pretenda precisamente que ya nada puede continuar ni "repetirse" –ni tragedia ni farsa, para volver a esa celebérrima frase de *El XVIII Brumario*, que constituye por sí misma toda una "filosofía de la historia".

Cuando Walter Benjamin, en sus sublimes *Tesis de Filosofía de la Historia*, afirma contra Ranke (y contra el positivismo en general, pero también contra el "progresismo" evolucionista socialdemócrata) que justamente *no se trata* de reconstruir los hechos "tal cual realmente ocurrieron", sino de recuperarlos "tal como relampaguean en este instante de peligro"; o cuando –en esas mismas *Tesis*, y en incontables otros lugares de su obra singular– diferencia la "superficial" historia de los vencedores (esa que suele llamarse "el progreso") de la historia subterránea y discontinua de los vencidos, no está haciendo otra cosa que, precisamente, recuperar en un "instante de peligro", en su condición de "emergencia" *permanente*, el sentido originario de la "obra" (del *logos*, la *praxis* y la *poiesis*) de Marx. Es cierto, Francis Barker (1993) sugiere que, sin dejar de ser "marxista",

la filosofía de la historia de Benjamin tiene una motivación exactamente *inversa* a la de Marx. El imperativo revolucionario de Marx es el *olvido*: la revolución hará que los muertos –los fantasmas– dejen de pesar sobre los vivos, que "los muertos entierren a los muertos", para que estos dejen de "oprimir como una pesadilla el cerebro de los vivos" (son todas frases de *El XVIII Brumario*). Para Benjamin se trata de lo contrario: de rescatar la *memoria* de los vencidos, porque "si el enemigo triunfa –y hasta ahora no ha dejado de hacerlo– ni los muertos estarán a salvo". Se entiende: Marx ocupa el lugar del *fundador*, atravesado por el entusiasmo de una época de "alza" revolucionaria de las masas. Benjamin –que escribe bajo el nazismo– tiene que entendérselas con *otro* Fantasma.

Pero entonces, Marx no es, en la acepción "normalizada", un *historiador*. Y, al mismo tiempo, no deja de serlo, y en el más alto nivel "científico" posible. Solo que, hasta él, no había un criterio "científico" para definirlo, y, desde él, no puede haberlo que no lo tenga en cuenta, incluso, y sobre todo, si es para objetarlo o refutarlo. Su materialismo histórico es, por así decirlo, una "monstruosidad" epistemológica. Como lo es, en su propio terreno, el psicoanálisis de Freud. Si de este último ha podido decirse que no es, sencillamente, otra teoría "psicológica" (aunque fuera la mejor), ni otra rama de la medicina o de la filosofía, sino *otra cosa*, y por ello Freud tuvo que acuñar un nombre para ella, otro tanto podría decirse de Marx: su "materialismo histórico" no es solo otra concepción historiográfica, otra teoría económica, otra sociología, otra filosofía política: es *el materialismo histórico*. Marx, como Freud –y no es la única semejanza entre dos hombres tan diferentes–, no descubre una "novedad" (si bien, al igual que Freud, frecuentemente se lo compara con Cristóbal Colón por haber encontrado un "nuevo continente"): mucho más que eso, inaugura un *nuevo horizonte* de pensamiento; Marx es –como lo ha dicho famosamente Foucault, que jamás pretendió ser "marxista", pero que jamás pretendió tampoco poder pensar la historia *sin* Marx– un *fundador de discurso*: a partir de él hay un quiebre, justamente, *histórico* en la manera de situarse frente a la complejidad de lo real humano.

Otra vez: no se trata tanto de lo que Marx "realmente dijo" (tarea de reconstrucción necesaria pero ingrata que dejaremos a los esforzados exégetas y a los eruditos talmúdicos, aunque sin dejar de mencionar al paso que suele ser una empresa insanablemente dañina cuando exégetas y talmúdicos son, a su vez,

"marxistas"), sino que su *modo* de decirlo, su "estilo" de intervención en el *logos* de la modernidad, es lo que –sin retorno posible, por más que aquellas formas dominantes de cierta ideología se empeñen patéticamente en enterrarlo, olvidarlo o domesticarlo en las tibiezas de la cátedra– permite que hoy podamos recuperar la historia como "instante actual de peligro". De Marx puede predicarse lo que dijera de Sartre, en sus exequias, su respetuoso archienemigo Raymond Aron: aun cuando pensáramos que se equivocó en mucho de lo que dijo, deberemos admitir que acertó siempre en señalar aquello de lo que había que hablar. Y, especialmente, en *cómo*, desde qué "ubicación", había que decirlo. La cuestión, hoy, para nosotros, no es, como no lo era desde luego para el propio Marx, *ser o no ser* "marxistas": semejante duda ontológica hamletiana, sobre la que el propio Marx tanto meditó, poco tiene que ver con la historia tal como él la pensaba: es demasiado "subjetiva" (en el mal sentido del término, mal sentido que hoy habría que recordar frente a la obsesión "subjetivante" de la cultura actual) para resultarle interesante a la *praxis*. Es decir: a la historia, que es, ella sí, entre tantas otras cosas, indefectiblemente "marxista".

En lo que sigue trataremos de mostrar –imperfecta y fragmentariamente, como no puede ser de otra manera– algunas de las implicaciones de la fundación de discurso "historiográfico" de Marx, implicaciones que por supuesto, ya lo hemos insinuado, atañen a *más y otra cosa* que lo que la academia suele llamar "ciencia histórica".

Sin duda, esas potencialidades nuevas del pensamiento sobre *lo* histórico están condensadas de manera apabullante, asombrosa, en textos como los estudios "históricos" nombrados más arriba. En ellos Marx despliega, a más de la erudición y la extraordinaria capacidad de penetrar analítica y dialécticamente la realidad social-histórica que exhibe en casi cualquier cosa que escriba, una no menos asombrosa agudeza para describir las más complejas sutilezas de la política menuda y cotidiana (las posiciones de las diferentes fracciones tanto de las clases dominantes como dominadas, con sus entrecruzamientos y mezquindades, sus cambios y permanencias) sin por ello dejar de articularlas con la "larga duración" de la historia de la modernidad burguesa, así como con las condiciones generales de las macroestructuras "duras" del modo de producción capitalista. Y de la *larga historia* de la Revolución francesa –que de ninguna manera culmina en 1789 ni en 1793, sino que se prolonga

con distintas vestiduras en el 15, el 30, el 48, el 71–, así como del significado *filosófico-político* de esa historia. Lo dice muy bien Livio Sichirollo (2000): "La grandeza filosófica de Marx es haber *entendido* (no solo explicado) la única cosa que solo un verdadero filósofo había de entender en y sobre su propio tiempo: cómo la libertad formalmente *reconocida* por la Revolución francesa y filosóficamente *comprendida* por la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel pudo y debió ser *realizada en universal*, realización del *género*, no del mero *hombre-individuo*".

Las luchas de clases, así como los otros estudios históricos son, pues, en conjunto, un fresco inagotable de una época, de un régimen político, y hasta de los rasgos de personalidad de sus actores principales, individuales o colectivos. Y es, por lo tanto, un desmentido inapelable para todos aquellos (lectores apresurados o ideológicamente interesados) que todavía levantan la caricatura indefendible de un Marx "esquemático", "reduccionista", "mecanicista", "teleológico", que pasaría por el rasero de sus recetas genéricas las singularidades existenciales o las experiencias irrepetibles de la historia concreta. Simultáneamente, es también un desmentido para los que quisieran hacernos creer que hay solo dos posibles versiones de la historia: la "estructural" y finalista, o la "acontecimiental" e indeterminada. En este Marx intensamente *narrativo*, con su estilo elegante y al mismo tiempo implacablemente irónico por momentos, está toda la potencia teórica y reflexiva de *El Capital* o de los *Grundrisse*, pero además la seducción irresistible del gran escritor. Es por eso, insistamos, que su lectura es insustituible. Se trata, pues, como lo anunciáramos hace un momento, de abrir el abanico de las sugerencias contenidas en un texto semejante, para darles su lugar en el proyecto global del "materialismo histórico".

2.

Conviene empezar por una pregunta pasible de imputación por exceso de metafísica. A saber: el modo de presencia de lo humano en la tierra, ¿sigue, hoy, siendo *histórico*? La pregunta podría parecer (falsamente) ingenua. O decididamente absurda. O, en todo caso: anacrónicamente "hegeliana". El problema es que una cierta ¿cómo llamarla? *disposición cultural* la ha vuelto de nuevo,

no digamos estrictamente vigente, pero al menos no necesariamente banal. La cuestión no es tanto el de la estupidez manifiesta que anida en el ideologema del "fin de la historia", que sería –que ha sido, con una reiteración ya casi tediosa– fácilmente recusable, aun cuando pasáramos por alto el hecho obvio de que el enunciado tiene la intención, aviesa pero manifiesta y muy concretamente *situada* en una estrategia ideológica, de descalificar a Marx y al materialismo histórico en su totalidad. Sino en el hecho de que podamos siquiera abrigar la incómoda sospecha de que el éxito mediático, aunque efímero, de ese ideologema pudiera albergar el atisbo de lo que Adorno llamaba un *momento de verdad* –sin el cual, por otra parte, ninguna ideología podría aspirar a una mínima eficacia.

¿"Momento de verdad", en qué sentido? En el de un *desplazamiento*, hacia el "campo" de la historia, de la imposibilidad, para la cultura (dominante) actual, de dejar el resquicio para un espacio de *reconocimiento* del Otro –seamos aún más ambiciosos: de *lo* Otro. En otras palabras: el proyecto de liquidación de la Historia es consustancial al proyecto de la eliminación de la Alteridad como *problema*, de su anulación bajo la forma de una (falsa) *solución*. Y ese proyecto requiere *necesariamente* de la descalificación de Marx y el materialismo histórico. Porque, en efecto –aunque es una dimensión mucho menos abordada de lo que a nuestro juicio sería pertinente–, Marx es, entre otras cosas, el gran teórico de la Alteridad, de la Parte "maldita" cuya mera existencia dinamita las pretensiones de un Todo universal-abstracto de presentarse como totalidad armónica y en equilibrio. Que la *otredad maldita* se llame "proletariado" y la *falsa totalidad* "capitalismo", hace a la dimensión histórica concreta del trabajo de Marx –una dimensión que, por otra parte, y hasta tanto el capitalismo siga existiendo, es aún la nuestra, con todas las determinaciones particulares que correspondan a la época. Pero, sin "superarla" (en el sentido vulgar que se le ha dado a ese complejo concepto hegeliano), la *trasciende*, en tanto ese conflicto Parte maldita/falsa totalidad es la matriz de pensamiento más productiva para penetrar las brumas engañosas de lo social-histórico.

Y con todo, lo que venimos diciendo también corre el riesgo de aparecer como un absurdo: ¿no estamos acaso en la era de *la Otredad* por excelencia? ¿No se nos han *multiplicado* los "otros", o al menos no se nos ha agudizado la *percepción* de esos otros, en estos tiempos de "mundializaciones", de "multiculturalismos", de

"postcolonialidades"? Aun cuando pensáramos –como lo pensamos nosotros– que esas multiplicidades son *también* un "efecto de superficie" de una profunda unidad del Poder, ¿no hay al menos el beneficio secundario de que se nos haya despertado una nueva y "tolerante" *curiosidad* por la existencia de unas *diferencias* en aquel modo de presencia de lo humano?

Nos permitiremos dudarlo, bajo la sospecha, para decirlo rápido, de que es en ese "efecto de superficie" donde está la verdadera trampa ideológica, que se articula, como si dijéramos, en dos etapas: primero, la *apariencia* de diversidad oculta aquella otra unidad subterránea del poder; segundo, esta misma diversidad oculta la posibilidad misma de una auténtica (si bien conflictiva, desgarrada, trágica) *diferencia*. Traduciendo: la proliferación de lo que Freud hubiera llamado las "pequeñas diferencias" (Freud, 1981) tiende a ocultar el quiebre fundante, la fractura estructural que está en la base del "sistema" (llámeselo burguesía/proletariado, o como se quiera), que es el que *produce*, auto ocultándose, esas "pequeñas diferencias" que luego utilizará como coartada-disfraz de sus *desigualdades* estructurales. Es, después de todo, una vieja sospecha althusseriana: la ideología, más que *ocultar*, en realidad pretende que *no* dice lo que en efecto está diciendo. Es el archifamoso *witz* de Freud ("Me dices que vas a Leipzig, para que yo crea que vas a Cracovia, cuando en realidad vas a Leipzig"), o es la *finta* del boxeador (que amaga a golpear en la cabeza, para que el avispado contrincante se cubra el estómago, y *entonces* golpea la cabeza).

Para decirlo de otra manera: creemos haberlo descubierto todo cuando retiramos el velo de la diversidad superficial para desnudar el núcleo de la unidad profunda; lo que se nos escapa es que este movimiento nos ha dejado con solo dos polos entre los cuales movernos: unidad/diversidad. Decimos, con pesimismo inteligente: la diversidad es solo aparente, el poder verdadero es uno solo. O decimos, con optimismo voluntarioso: el poder no lo puede todo, pese a su unidad la diversidad subsiste. O decimos: *ambas* cosas pueden operar simultáneamente, creyendo con ello ser muy "dialécticos". Y en cualquiera de los casos, perdemos –a favor del poder, se entiende– la verdadera *potencia* dialéctica, que debería estar dada por la *negatividad* de no dejarnos encerrar en esas dicotomías.

Vale decir: la negatividad "crítica" de *producir* permanentemente al Otro por fuera de ellas, sabiendo (como lo hemos dicho otras veces, sin pretensión alguna de originalidad) que el Otro es parte de lo Mismo, y viceversa: que es

esa *tensión* en perpetua "retotalización" lo que puede romper el juego de las polarizaciones. Como lo sabía, y muy bien, alguien como Marx, que *produce* la categoría *proletariado* –o, más radicalmente aún, la categoría *lucha de clases*, que Marx desde ya no inventa, pero a la cual le da un estatuto teórico-práctico totalmente inédito– como esa Alteridad absoluta que está en la base misma del modo de producción capitalista, pero de la cual este no puede dar cuenta.

Sin embargo, ¿es todo esto, forzosamente, la materia de lo *histórico*? ¿No es, más bien y antes que historia, la materia misma de lo *filosófico*? Como dice –siguiendo a tantos otros– Vincenzo Vitiello (1990): "La filosofía nace del estupor, de la *maravilla*, o incluso del *terror*. Algo nos aborda: otro, extraño. El/lo Extranjero, frente al cual surge la pregunta: ¿por qué? (...) Filosofía, es esta pregunta. El *por qué* rompe el dominio de *lo otro* sobre nosotros. Rompe el encanto de la maravilla y la parálisis del terror. Rompe la unidad, el Todo que a cada ente contiene y domina. El Todo no pregunta, no interroga. Por ello, tampoco responde. La Unidad del Todo es el silencio de la piedra".

Lo cual está estupendamente dicho, sin duda. Pero tememos que sea un enunciado excesivamente informado por un asentimiento a la idea (post) moderna de que la "ruptura" del Todo es no solo deseable, sino *posible*. No es seguro que entre los antiguos griegos –donde surgió la idea por primera vez en el así llamado Occidente– fuera *exactamente* así. Pueden tener razón –cada uno a su manera tan distinta– Nietzsche, Heidegger o Adorno al decir que la tradición dominante en el pensamiento occidental, que implica la expulsión fuera del *Logos* de su "Otro" (el *mythos*, por ejemplo) empieza ya con el socratismo –vale decir, con lo que pasa por ser el propio *origen* de esa tradición. Pero lo cierto es que esos mismos griegos son perfectamente conscientes de la perpetua amenaza del *retorno* del "terror" forcluido por tal expulsión: por eso, entre otras cosas, inventan la tragedia. Para articular, mediante la *katharsis*, una convivencia con su propia Alteridad. La expulsión platónica de los poetas fuera de su imaginaria República pertenece a la misma lógica: es una manera ("apotropeica", dirían los antropólogos estudiosos del ritual exorcizador) de *invocar* los fantasmas antes de que ellos tomen por asalto, sorpresivamente, la Ciudad. Y ni qué decir tiene el lugar *estratégico* que en la retórica y la argumentación de Marx –y quién sabe si no en su propia inspiración teórica– tiene el universo de lo trágico griego.

Por otra parte, la pregunta por lo "extraño", por "el/lo Extranjero" a la que alude Vitiello es también –con mayor o menor "disimulo"– la que se hace no solamente, como es obvio, la "mitología" –cuyos dioses nacen y mueren, "suspendidos en la pregunta", dice el mismo Vitiello, pero además nacen y mueren *en* la Ciudad, vale decir *en la Historia*, y no en un mundo totalmente Ajeno como los nuestros–, sino que es asimismo la pregunta de la Política –¿quién es el ciudadano y quién el "otro", el Extranjero, el Bárbaro?– y, finalmente, es, sí, la de la Historia –evidente obsesión ya de Heródoto, pero todavía en Tucídides, ese primer gran "etnógrafo" de lo Extraño.

Filosofía, Mito, Tragedia, Política, Historia, Antropología son, pues, más *modos* de la pregunta que preguntas diferentes, que solo la tecnocracia del saber moderno ha podido *separar* ideológicamente, al precio de un recurrente –y entonces desconcertante– retorno del Todo que creíamos definitivamente "roto". En cuanto al Psicoanálisis, su propio modo de la misma pregunta por la "rotura" del Todo es el de la *producción* del "sujeto dividido" por la vía de conmover el silencio de la "piedra" (de la *roca viva*, la llamaba Freud): *via di levare*, en la comparación freudiana del psicoanálisis con la escultura (en la que, cincel en mano, se le *saca* algo a la piedra para que quede una forma), por oposición a la *via di porre* de la pintura (en la que se agrega algo, desde afuera, a la tela en blanco). De manera que, si es cierto que la "piedra" no responde, ello no significa que no se le pueda hacer *decir* algo. Eso se llama *praxis*. Y, ya sabemos: Marx es, por excelencia, el historiador de la *praxis*.

Pero aun considerando como horizonte esa Unidad originaria, en tanto *modo* de la pregunta, el histórico tiene una ventaja sobre los otros –en el mero sentido de que los *atraviesa* a todos–: incluye en ella al Tiempo, sea como sea que se lo quiera considerar (lineal, cíclico, quebrado, helicoidal: ya hablaremos de eso). Es decir: absorbe las *transformaciones determinadas* de la pregunta. De allí que sea lo primero de lo que el Poder quisiera ver el "fin". De allí también –en la traducción "académica" de ese poder– la verdadera manía contra las "filosofías de la historia". Y no es que nos apresuremos a romper lanzas por esa disciplina. Más modestamente, nos reservamos el derecho de sospechar otra vuelta de tuerca de la ideología de la polarización, en la que se pretende hacernos creer que la única "filosofía de la historia" posible es la que todos estaríamos dispuestos a recusar por "teleológica" y determinista. Frente a ese

nuevo Todo "irrompible" se nos propone que aceptemos la Rotura sin retorno, la fragmentación deshistorizada. Y bien: no aceptaremos la extorsión, como no la aceptó, en su momento, Marx (ya que el llamado "postmodernismo" está lejos de ser una novedad: el positivismo de la historia "acontecimiental" y de narrativa mediocremente "política" que, con algunas excepciones honrosas, dominaba en los tiempos de Marx, también pretendía que era imposible concebir una historia "totalizadora" que diera cuenta de las grandes estructuras condicionantes de la iniciativa "individual": también ella era, pues, como el "postmodernismo", una suerte de *metafísica de lo fragmentario*).

Cambiemos, pues, el eje del falso dilema en el cual se intenta acorralarnos, y abordemos el tema por el costado de una hipótesis: la de un Todo que incluya a sus "otros" de manera *constitutiva* –así como, para Marx, la lógica del capitalismo incluye de manera *constitutiva* al proletariado y la lucha de clases, sin los cuales, por una de esas paradojas que en buen romance se siguen llamando *dialécticas*, el capitalismo directamente no "funciona"–; vale decir: de manera que *desmienta* su apariencia de Todo-Uno ya "acabado", autosuficiente.

¿Cuántas concepciones, cuántas *ideas* sobre la Historia ha producido la historia? O, preguntado de un modo aproximadamente "ricoeuriano": ¿cuántas *configuraciones narrativas* del tiempo y la lógica de lo histórico han sido capaces de concebir las sociedades, las culturas, los sujetos? Porque, es evidente: la *experiencia* subjetiva del tiempo es de una inefabilidad desesperante, incomunicable. San Agustín, todavía en la tardía antigüedad, lo expuso en un epigrama contundente: "Sé perfectamente lo que es el tiempo; pero si me lo preguntan, ya no sé nada". Solo la pregunta, en efecto –y cuánto más la pregunta por la historia–, *instituye* al Tiempo; pero por el mismo gesto de *institución*, la pregunta cae dentro de lo instituido, se "temporaliza". De esa caída no hay recuperación posible, dice el ya citado Vitiello: "pone a lo otro como otro, o sea que le da lugar a la presencia" allí donde había ausencia pura. Para dar cuenta de lo "inefable" del Tiempo, por lo tanto, se impone un desvío, la construcción de un tiempo paralelo, escrito, narrado, *ficcional* –lo cual no es, por supuesto, lo mismo que "falso"–, que *relata*, observándola e interpretándola "desde afuera", la conducta colectiva *pasada* de los hombres, de los pueblos, de las sociedades. Algo más tendremos que decir, en nuestra conclusión, sobre esta cuestión de la historia como *relato*. Conformémonos por ahora con decir

que a eso lo llamamos Historia –la disciplina, la ciencia "social" o "humana" que así se denomina, que no es, que mantiene una distancia y una diferencia *radical* con la "historia" *vivida*, sufrida, por los hombres.

Ninguna otra disciplina de esas que emergieron luego de la presunta "rotura" del Todo, en efecto, ninguna otra ciencia de las llamadas "sociales" o "humanas" alcanza ese grado de radicalidad en la brecha entre lo experimentado y lo narrado: ni la sociología, ni la antropología, ni la ciencia política, ni la psicología; todas ellas pueden, si quieren, *observar*, "en vivo y en directo", en tiempo presente, el fenómeno del cual hablan: solo la historia tiene que contar, incorporándolo como pueda a su discurso, con un tiempo *absolutamente* otro, ajeno, irrecuperable. Un tiempo que, no importa cuán veloz y vertiginoso haya sido para aquellos que tuvieron que vivirlo, para el historiador, en el aquí y ahora, está *inmovilizado* en el documento, en el monumento, en la ruina, en el resto escrutado por su violencia hermenéutica. La pregunta "histórica", que instituye al Tiempo, pues, simultáneamente congela, *espacializa* sus encarnaciones.

Pero, por supuesto, en todo lo anterior hemos hecho, hasta cierto punto, trampa. La que acabamos de describir es una cierta *concepción* de la historia, la tradicional, la dominante en la academia, si bien desde hace décadas ya despuntan otras, aun *dentro* de la academia: la "historia oral", la "microhistoria", la "historia contemporánea" –todas, también ellas, impensables sin el antecedente de Marx: ¿qué otra cosa que "microhistoria contemporánea" está haciendo Marx en textos como *Las luchas*..., salvo que, como hemos visto, no se *queda* en el mero registro "micro", sino que lo devuelve a la *grande histoire* de Francia y la modernidad burguesa en su conjunto?–, modos que se asemejan más al método etnográfico de la observación participante; lo cual no deja de ser un paradójico retorno a los orígenes: después de todo, *así empezó* la ciencia histórica en occidente, con Heródoto, con Tucídides, cuando todavía no existían, o no se sabía qué hacer con ellos, documentos, monumentos, ruinas, restos, y había que haber *estado allí*, haber sido *testigo* del acontecimiento –o, al menos, de la narración del acontecimiento por boca de un contemporáneo– para narrarlo. Es decir: sumar la experiencia *propia*, la propia temporalidad subjetiva, a la de los hombres observados.

En verdad, entonces, ese relato no correspondía a un estricto *pasado* perdido para la experiencia, sino a un *presente* –de "larga duración", quizá– que estaba

en cierto modo "bajo control": en todo caso, que estaba *disponible* para el *Histor* (aquel que "ve u oye contar"). Tal vez solo esos primeros historiadores, pues, hayan estado en condiciones de comprender, de reproducir en sí mismos, *todo* el sentido del enunciado célebre de Sartre: ciertamente, yo hago mi propia historia; el problema es que los otros *también* la hacen, como yo hago la de ellos.

Es cierto que con Polibio la perspectiva se amplía, no tanto quizá en la dimensión temporal, pero sí en la *espacial*: el protagonista privilegiado es el Estado Romano, el primero que logra transformar la historia circunscripta, local, aislada, en historia "mundial". De manera que el Estado –hay aquí una suerte de anticipación hegeliana– es el *portador* de una Historia con una férrea lógica interna que necesariamente conduce –lo ha hecho ya– a la Unidad del Todo. La Historia es, aquí sí, la *teleología* del Estado político, y es el *pasado*, aunque sea relativamente reciente, el que explica nuestro presente como punto de llegada "preformado", que le otorga su Unidad a la caótica diversidad de las experiencias. Por nuestra parte, ya hemos adelantado que no nos conforma esta idea, ni mucho menos que la creamos la única posible, pero, como sea, pregúntesele al hombre o mujer de la calle, y se verá que aquella concepción de la historia, la tradicional, la dominante en la academia es asimismo la dominante en el sentido común de la sociedad: la historia –como decíamos al comienzo, citando una expresión de moda– es lo que *ya fue*. Lo que conserva esa brecha irreductible, aún dentro de la propia continuidad cultural, entre la experiencia del presente y la del pasado, inmovilizada en el resto, en la ruina, trastocada entonces en toda clase de iconografías borrosas, brumosas, fantasmagóricas y fantasmáticas.

Quizá no sean muchos los que hoy recuerden el *dictum* más poético y más dramático con que cuentan las "filosofías" de la historia, ese de Benjamin que citábamos más arriba, a propósito de la recuperación de la experiencia histórica no tal cual se produjo realmente en el pasado, sino tal como relampaguea, hoy, ahora mismo, en un instante de peligro; y quizá menos aún habrán leído, meditado sobre, esa otra idea benjaminiana, todavía anterior, según la cual el historiador "materialista" (así lo llama el propio Benjamin, identificándolo con su idiosincrática concepción del "alegorista") no *encuentra* las ruinas del pasado, sino que *transforma* el pasado en ruinas, lo "mortifica", para edificar con esos restos, con esos fragmentos, el presente

fulgurante, *urgente*, que movilice la experiencia en un *hacer* la historia, además de narrarla. Y, como también lo insinuábamos antes: ¿cuál otra puede haber sido la intención, la inspiración, de Marx, al escribir esos textos históricos plenos de *urgencia* militante, y al propio tiempo tan densamente teóricos, sino la de precisamente arruinar las ideas preconcebidas sobre el "progreso" histórico?

Así, como lo hace Benjamin, es la única manera de *leer* en serio a Marx. Pero claro está que no se trata simplemente de leer, de meditar sobre, de *conocer* –prejuicio intelectualista, iluminista, que el mismo Benjamin sería el primero en recusar–: el saber no es garantía de nada, cuando el propio horizonte vivencial, social, está encajonado por, "encajado" en, la desidia de un *ya fue* disociado del "tiempo-ahora" (para insistir con la jerga benjaminiana). *Desencajar* ese horizonte temporal dominante, ponerlo "fuera de quicio", *out of joint* –como hubiera dicho, ahora sí correctamente, Hamlet– no es –aunque lo sea también– tarea de historiógrafos, de filósofos, de teóricos sociales: es tarea de las multitudes anónimas, dispersas, múltiples, de lo que antes se llamaban los *pueblos*, los "vencidos", dice Benjamin –pero no, por completo, derrotados para siempre–, el "proletariado" decía Marx, rehaciendo su propia historia sobre las ruinas mortificadas de un pasado que no es el *suyo*, sino el que le dieron (los "progresistas") para aplastarlo bajo los monumentos de "su" historia. El historiador, el historiógrafo, el filósofo, lo que fuere, es en todo caso *uno menos* en esa multitud: es el que *está allí*, en la incómoda, ambivalente posición de un testigo, de un *observador participante*, del relampaguear de las ruinas del pasado en el presente. Lo decíamos en otro lado: reescribir la "historia de los vencidos" a partir de sus *ruinas*, de los jirones de miles de naufragios que han abandonado sus restos en las playas de la memoria, combatir con énfasis crítico la idea de "progreso" que los dueños –es decir, los expropiadores– de la Historia identifican con su propio éxito. Transformarse finalmente en los ¿por qué no? custodios orgullosos de la inagotable *reinterpretación crítica* de un pasado cultural que el tardocapitalismo quisiera sencillamente borrar de sus *hardware* atiborrados de transferencias bursátiles. Eso, finalmente, es lo que Marx enseñó antes que ninguna otra cosa en sus textos "históricos". Y sobre eso quisiéramos, ahora, abundar.

3.

Al empezar preguntábamos, con un fingimiento de ingenuidad que no era más que astucia retórica: ¿cuántas *ideas* sobre la historia hay, *puede* haber? Una primera respuesta es casi trivial en su obviedad: al menos tantas como culturas, sociedades, civilizaciones. Incluso al interior de cada sociedad, conviven diferentes "historias": la del individuo, la del grupo social, la de las clases, la de los géneros y las etnias, la de la nación en su conjunto. Y si preguntamos por las *experiencias* históricas, serán muchas más. Porque ha habido –y hay– culturas, sociedades, civilizaciones (la mayoría, si se toma en cuenta a la humanidad en el conjunto heteróclito de su espacio y de su tiempo) que no *inscriben*, porque no lo creen necesario, su experiencia de la historia en una Historia. Y no es, por supuesto, que no *hagan aque*lla pregunta *instituyente* del Tiempo como tal. Simplemente, no se obsesionan con su "caída" en la Irreversibilidad que le otorga la letra escrita, la *letra muerta* del historiador tradicional. Son, por ejemplo, esas sociedades que Lévi-Strauss (1968) ha llamado "frías": que no son, lo acabamos de insinuar, aquellas que no tengan, no *sufran* la historia –lo veremos enseguida: ellas la sufren mucho más que las otras, las "calientes"–, sino que la experimentan de un modo, por así decir, *desacelerado*: en tiempos largos, lentos, que periódicamente se repliegan sobre sí mismos para alcanzar, en el ritual, el *illo tempore* del que habla Mircea Eliade (1972), el tiempo "deshistorizado" –o mejor: *prehistórico*, no tributario de nuestra idea de "progreso"– de la fundación, de los orígenes míticos de la cultura. Es lo que suele conocerse como la concepción mítico-ritual de la historia: en ella, como lo señala Ernesto de Martino (1998), se vive en la historia *como si* no se estuviese en ella. Esta concepción (aparentemente) *circular* de lo histórico se opone simétricamente a la concepción lineal, o mejor, *rectilínea* del judeocristianismo, con su origen irrepetible en la Creación, y su final de redención en el éschaton, el punto de llegada. Entre ambas, el avance vertical y espiralado de un Gianbattista Vico, con sus *corsi e ricorsi* donde se vuelve a un punto de partida que ya no es el mismo porque está en un estadio superior, para nada desemejante de la dialéctica histórica de Hegel. Con esta diferencia, va de suyo, esencial –que retomará Marx, saltando sobre su maestro Hegel–: los *corsi e ricorsi* no son los de la Idea, del Espíritu, lo que sea, sino de los propios hombres, capaces pues de entender

por sí mismos (no porque se los dicte "desde afuera" una Razón Astuta) lo que *ellos mismos* han hecho.

Sí, pero, estas imágenes geométricas –círculo, recta, espiral–, tan nítidas, se vuelven harto menos "claras y distintas" cuando se intenta sobreimprimirlas a la experiencia *real* de las sociedades. Tomemos el círculo mítico-ritual: ¿es, de verdad, pura *repetición* lo que allí encontramos? El propio De Martino señala una extraordinaria paradoja: el solo hecho de que las sociedades "arcaicas" necesiten, con la periodicidad obsesiva del ritual, *re-fundar* su propio ser social, indica una conciencia histórica mucho mayor –en todo caso, mucho más intensa– que la nuestra, occidental, moderna y "progresista": ellos *saben* que su sociedad, para decirlo con las célebres palabras de Adorno (1986) referidas al arte, no tiene siquiera garantizado el derecho a la existencia; cada tanto se produce en ellas lo que el gran etnólogo italiano llama una "crisis de la presencia": el apocalipsis no está al final de un recorrido de duración incierta, sino que es una amenaza permanente, y por eso la historia debe, cada tanto, *re-comenzar*. Es cierto: lo hace siempre de la misma manera, retornando al instante primigenio, "metahistórico"; pero la idea misma de un *volver a la Historia* desde su exterioridad en cada ritual es en sí más profundamente "histórica" que la engañosa comodidad de aquellos que se piensan *ya siempre* instalados en el curso irreversible de los hechos, en el "progreso" del tiempo. Nada de círculo, entonces, que es una figura del Todo-Uno, sino el *retorno* –desde fuera del Tiempo, pero cayendo en él– de la pregunta *instituyente* por la "presencia", por lo que Vitiello, como hemos visto, llama "poner lo otro como otro". ¿Y la recta? Desde la introducción del cristianismo, se trata de una *línea quebrada*, como si dijéramos "partida al medio" por ese *acontecimiento central* que es el advenimiento del Hijo a la tierra y a la carne, y cuyo sacrificio mortal, para asegurar sus efectos, debe *repetirse* en la liturgia de la Misa –en el "banquete totémico", como lo llama Freud audazmente–: ¿es, esa recurrencia infinita del acontecimiento inaugural, más "histórica", menos "mítico-ritual" que la de las sociedades "arcaicas"? O, en todo caso, ¿es tan diferente a la ascendente espiral viquiana, en la cual el éschaton podría perfectamente ocupar el lugar de la última *vuelta* sobre sí misma?

De todos modos, aun expresando nuestras dudas sobre la aparente claridad deesas imágenes histórico-temporales, aun teniendo en cuenta esa

borrosidad de los límites, aquella pluralidad de las historias efectivamente vividas, por mera simplificación heurística o pedagógica, ¿no podríamos *reducir*, sabiendo que lo hacemos, las ideas de la historia a esas tres grandes iconografías? Haciendo gala de todo nuestro mejor pluralismo y progresismo "multicultural", ¿no podríamos admitir la "coexistencia pacífica", en un mundo compleja y diferencialmente integrado, de muy distintas *experiencias* (incluso *temporalidades*) históricas, si bien todas ellas traducibles, de uno u otro modo, a esos tres grandes registros esquemáticos? Podríamos, sí, evidentemente. A un precio muy caro –especialmente para *algunas*, probablemente la gran mayoría, de esas experiencias históricas–: el de disimular, de manera fatal, *la cuestión del Poder*. Porque el Tiempo, la Historia –y este es componente esencial de la enseñanza marxiana, que puede leerse sin dificultad entre las líneas de sus "narrativas" históricas como *Las luchas de clases en Francia* o *El XVIII Brumario*–, no son evidencias objetivas, datos de la naturaleza, legalidades físicas inexorables: son ellos mismos *construcciones* históricas, en las que las sucesivas transformaciones de la pregunta instituyente, están informadas por unas estrategias –conscientes o no– de dominio, de producción de "hegemonía", que deben operar *también* –si no principalmente– sobre aquellas concepciones de la *temporalidad* histórica, sobre la configuración heterónoma de las *experiencias* del existente histórico, y de la narrativa específica que corresponde a esa "voluntad de poder".

Desde 1492, bien lo sabemos los "latinoamericanos" (y los africanos, cuya historia tan diferente es sin embargo tan solidaria con la nuestra), *las* experiencias históricas están configuradas y narrativizadas por *una* experiencia histórica –por una imagen elevada a nueva condición de Todo-Uno– que pasa por ser *la* experiencia de lo histórico como tal, la de Europa occidental. Ni una inteligencia tan poderosa y totalizadora como la de Hegel (él menos que nadie, en cierto sentido, justamente por su afán de someterlo todo a una Historia extrahumana, ella sí plenamente "metahistórica") pudo sustraerse de expulsar fuera de la historia a toda sociedad que tuviera *otra* historia (Hegel, 1981). En el contexto de esa lógica dominante, la inmensa mayoría de las civilizaciones humanas –a partir de una colonización que no fue solo territorial, política, económica o cultural: que fue una colonización, también, del *tiempo* y de la *experiencia* de la(s) historia(s)–, no es que hayan *perdido*, estrictamente hablando,

su historia; lo que les (nos) ha sucedido es que su (nuestra) historia se ha vuelto *impropia*: fueron arrojadas, de la manera más violenta posible, en la historia del *Otro*. Dentro de la propia Europa –y después, por supuesto, en el resto del mundo–, algo semejante sucedió con el "proletariado": él *nació ya* con y en una "historia" que le era ajena, que era, digamos, su propio *"Otro",* ya que le fue dada por la clase dominante, que se hace dominante –ya que lo Otro es, repitamos, lo Mismo proyectado hacia fuera– gracias a ese Extraño. Esta palabra, incluso, en este contexto, se vuelve feroz: ¿cómo hablar, sin una cuota inaudita de agresión simbólica, del Otro: cómo puede el Occidente moderno no ver que, así como su transformación en *la* cultura dominante es una estricta función de su poder sobre "los otros", la propia "otredad" del Otro es un disfraz de *su* dependencia, la de Occidente, de esas *historias* que no solo ha subsumido en la suya, sino que es *gracias a ellas* que tiene la suya?). Ya no se trata aquí de esa pregunta "originaria" e "instituyente" que produce la alteridad misma del Tiempo, sino de esa "rotura" del Todo que expulsa fuera de sí al Otro, como los griegos, conscientes de la vanidad de su gesto, habían expulsado al *mythos* del *logos*, solo que ahora con vanidad "inconsciente".

Es decir, no *cualquier* "rotura" del Todo es necesariamente una disolución del Terror: a veces la rotura misma puede ser terrorífica, porque –lo ha mostrado, cuándo no, Adorno– genera una nueva (falsa) Totalidad que se permite (más: que *necesita*) promover su Otro como si ella nada tuviera que ver en el asunto. Pongamos: América o África *¿son*, de verdad, el Otro de Europa, o más bien, tal como las encontramos configuradas en la "modernidad" (la de Europa, se entiende), no son el *producto* de la dominación europea, ¿y entonces la parte negada de su Todo? En todo caso, esto lo demuestra Marx, luminosamente, para la relación entre burguesía y proletariado: véase cómo, en *Las luchas...* tanto como en *El XVIII Brumario...* o en *La Guerra Civil...*, una obsesión central es la de mostrar cómo las distintas fracciones de la clase dominante compiten por *apropiarse* de antemano, para sus propios intereses, de la potencial historia autónoma del proletariado. Y cómo el proletariado, aun oscura y confusamente, resiste esa apropiación y pugna por *fundar* su propia historia. Lo cual, claro está, significa al mismo tiempo que *hay* una historia (relativamente) autónoma del proletariado, de sus diversas fracciones y sectores, y que por lo tanto la historia del capitalismo no es *solamente* la historia de la clase dominante, así como la historia del

colonialismo no es *solamente* la de las potencias coloniales: en ambos casos –que además están estrechamente correlacionados, como lo muestra claramente el mismo Marx en el famoso capítulo XXIV de *El Capital*–, se trata de una historia compleja y múltiple de relaciones conflictivas entrecruzadas, una historia *polifónica*, como diría Mijail Bakhtin (1992).

La insidia de esta fagocitación de las diferencias históricas –que ninguna ideología "multiculturalista" o "policlasista" debería poder disimular– es tanto mayor cuanto más se disuelve en la "normalidad" del sentido común inocente de la escuela primaria: ¿Historia "antigua" *de quién*? ¿"Media" entre *qué y qué*? ¿"Moderna" respecto de *cuál* antigüedad? ¿"Contemporánea" de *qué cosa*? Y otro tanto podría decirse, ya lo hemos insinuado, al interior de *cada una* de las sociedades, incluidas las occidentales: los proletarios de Marx, los "vencidos" de Benjamin tienen *su* propio tiempo histórico, que ha sido "invisibilizado" por el *progreso* histórico de los vencedores (para los vencidos, piensa Benjamin, no hay progreso: ellos tienen que volver a empezar siempre, por eso su experiencia histórica se parece más a la *alegoría* mítico-ritual, apocalíptica, de las sociedades "arcaicas"; al menos, hasta que se produzca la gran *interrupción* final, mesiánico-revolucionaria, de la rectilínea historia de los vencedores).

En *Las luchas...* puede apreciarse nítidamente la manera sutil con la cual Marx rompe con la apariencia lineal ("progresista", diría Benjamin) de la historia de los vencedores. Ironizando, por ejemplo, sobre los "anales de la revolución de 1848 a 1849", cuyo título pretende ser el de la derrota de la revolución, explica que lo que ha sido vencido en esas "derrotas" *no es* la revolución, sino los restos de una tradición "prerevolucionaria" que era el resultado de relaciones sociales que todavía no habían alcanzado el punto de un agudo antagonismo de clases. Es cierto, el proletariado francés, en 1848, todavía no ha alcanzado el nivel de "madurez" que le posibilite llevar a cabo *su propia* revolución; pero esto no es una "derrota", sino el necesario proceso de liquidación de las rémoras que todavía lo atan, débilmente, a esta o aquella fracción burguesa o pequeñoburguesa. La revolución no "progresa" por sus acontecimientos "tragicómicos" inmediatamente visibles, sino, dialécticamente, por la unificación del campo *contrarrevolucionario*; vale decir, por la generación de un "oponente en el combate" que hará posible la maduración de un partido *realmente* revolucionario. Al mismo tiempo, la nueva situación revela, inesperadamente,

los desplazamientos estructurales insolubles que empiezan a entrar en crisis: como dice Marx, en la Francia de 1848 la pequeña burguesía tiene que realizar las tareas históricas que normalmente son las de la burguesía, el proletariado las que hubieran sido las de la pequeña burguesía, y *nadie* las que pertenecen al proletariado. Se puede estar de acuerdo o no con la caracterización; pero lo que no se puede negar es la complejidad y la riqueza inéditas de una concepción de la historia que busca captar la pluralidad de los tiempos, los desarrollos "desiguales y combinados" de las fuerzas en pugna, las *sincronías diacrónicas* de la historia, si se nos permite el aparente contrasentido. Que es, finalmente, el arma de combate teórico contra el "sentido común" dominante.

No se trata, claro está, de simplemente *deconstruir* sentidos comunes que, a condición de que sepamos de qué estamos hablando, son perfectamente utilizables para ubicarse de alguna manera en el mundo (el sol efectivamente "sale" por el este y "se pone" por el oeste, aunque sepamos que eso es solo un efecto visual de que la tierra rota sobre su eje, etcétera; pero conviene recordar que esta aparentemente neutral convivencia actual de las experiencias del hombre común y del científico, en otras épocas le costaron al segundo más de una hoguera inquisitorial). Pero sí se trata de no pasar por alto que esos sentidos comunes son la "conciencia" –no diremos falsa: como lo ha señalado agudamente Althusser, la operación ideológica por excelencia es la que dota de conciencia "verdadera" a una *realidad* "falsa"– bajo la cual (no) se expresan las múltiples historicidades en su lucha no resuelta, quizá irresoluble (1995).

Acabamos de hablar de "conciencia", como si esa palabra no hubiera perdido toda su inocencia después del psicoanálisis (y antes aún, como procuraremos mostrarlo, desde Marx). Pero ¿hay entonces un *Inconsciente* de la historia? Si el concepto mismo de lo *inconsciente* está ya para siempre asociado al nombre de Freud, su precondición en una *historia de las prácticas teóricas* (Althusser, de nuevo) no podría sortear el nombre de Marx (entre ambos –y algunos, se sabe, agregarían a Nietzsche– han levantado la más radical *recusación*, sabiéndolo o no, de los distintos registros en los que se ha articulado la historia moderna de occidente como pretensión de ser *la* historia). No ha faltado –no sigue faltando– quien señale en el "materialismo histórico" –es otra de las estrategias de descalificación a las que nos referíamos– una traducción laica, terrenal, "realista", incluso positivista, del éschaton judeocristiano, con

su redención final, su *fin de la historia* (aun cuando Marx, como es sabido, lo nombre como *principio* de la historia, como ruptura con la "prehistoria" en la que todavía estamos) que sería, en verdad, un retorno al paraíso originario, aquel "comunismo primitivo", aunque ahora en el nivel más alto de la espiral viquiana, permitido por la "síntesis", la *Aufhebung*, de todos los factores que antes estaban en conflicto: el desarrollo libre de unas fuerzas productivas no trabadas por las relaciones de producción, la desalienación de un sujeto que por primera vez estaría en condiciones de ser un *verdadero* individuo autónomo, la disolución de los poderes políticos e institucionales en la autoorganización de la sociedad, etcétera.

Y aun cuando no supiéramos que esta caricatura del materialismo histórico como mera adaptación "empirista" de la escatología judeocristiana tiene sus propias motivaciones histórico-ideológicas, su ridiculez (ridiculez doble, en verdad: también ridiculiza casi ofensivamente las complejidades del propio pensamiento judeocristiano) nos haría decir que no resiste el menor análisis: para empezar, y aun admitiendo esa doble simplificación de los términos comparados, anula alegremente la diferencia específica más elemental de la concepción marxiana de la historia, esa diferencia específica que nombrábamos al principio: la categoría de *praxis social*, bajo la cual el "fin/principio de la Historia" –si se pudiera seguir hablando así– sería el producto de esa acción conjunta, plural pero subterráneamente articulada, de todos y cada uno de los sujetos sociales, de las *clases*, y no de una inescrutable voluntad divina extrahistórica que *ya ha* dibujado, desde siempre y para siempre, el éschaton final, tan solo dejando a los sujetos, de manera estrictamente individual e íntima, el "libre albedrío" de elegir de qué manera llegar al punto en el cual se le abren dos, y solo dos, puertas: la de la salvación, la de la condena. Entiéndasenos: no estamos nosotros mismos –no tenemos la autoridad– condenando, a priori, ninguna fe, ninguna *creencia*; apenas estamos señalando una diferencia irreductible entre una idea *inmanente* y otra *trascendente* de la historia. No se trata de las *letras* ni de los *espíritus* de los respectivos textos: se trata de que la historia no es una cuestión de textos, aunque estos, sin duda alguna, formen parte de aquella.

Pero finjamos, nuevamente, un poco de ingenuidad. Juguemos a la inocencia. Leamos –sin letra ni espíritu, pero con el espíritu abierto a la letra de lo

real– la frase más famosa, más citada, más vulgarizada y vapuleada, de todo el intrincado *corpus* materialista histórico: "Toda la historia de la humanidad hasta el presente ha sido la historia de la lucha de clases". Dejemos, inclusive, de lado, porque nos llevaría demasiado lejos, la *addenda* de Engels posterior a la muerte de Marx (la que, adicionando "la historia *escrita* de la humanidad", corrige la tentación de clasificar al propio Marx –lo cual no por ello ha dejado de hacerse– entre los que, como Hegel, concebían la existencia de "pueblos sin historia": una frase que el propio Engels *sí* pronunció en algún momento, con lo cual la corrección adquiere estatuto de autocrítica). ¿No puede entenderse genuinamente, en ese enunciado, que, por lo tanto, la "lucha de clases" –en el sentido más amplio y estricto posible: el de las relaciones de poder entre productores y apropiadores del excedente– es la *condición de posibilidad* "exterior" de que haya historia? "Exterior", no por supuesto a la historia misma, sino precisamente a la concepción lineal y "progresista" de los vencedores de la historia, que quisieran ver en las expresiones de la "lucha de clases" unas meras perturbaciones y excrecencias artificiales, anómalas, cuando no perversamente provocadas por los llamados, precisamente, *provocadores*, en el mejor de los casos desvíos temporales que la propia historia (en su curso inexorable hacia el progreso de la especie) se encargará de normalizar, tal vez "astucias de la Razón" que *aparentan* esos desvíos particulares para mejor servir la causa del Universal, y así. Pero en verdad, lo que ese enunciado viene a hacer es reponer la *causalidad* íntima, "secreta", de la historia que se experimenta en la superficie, y con la cual no es que tenga una relación de exterioridad o de ajenidad, de mayor "profundidad" o complejidad, sino –para apelar a una metáfora prestigiosa– de cinta de Moebius: la lucha de clases es el *pliegue* "esencial" ("invisible a los ojos", por la acción espontánea de la ideología dominante) que explica el lado de la cinta por el que las hormigas, en el célebre dibujo de Escher, circulan pareciendo ir siempre hacia adelante sin obstáculos. La lucha de clases es la *otra* historia, la *otra* temporalidad, que –al igual que la historia y la temporalidad de las "sociedades sin historia" respecto de *la* historia, la de occidente– es la "causa perdida" (perdida porque sus inscripciones actuales disuelven su origen en la noche de un tiempo prehistórico que esporádicamente retorna en sus efectos) de *esta* historia, la que se narrativiza en la marcha lineal del Tiempo homogéneo del "progreso".

Y en este sentido, la lucha de clases es –otra formulación, ya casi canónica, de Fredric Jameson (1990)– el *inconsciente político* de la historia. Como la del inconsciente freudiano en relación al sujeto "individual", su temporalidad, hay que repetirlo, no es que pertenezca a una historia *diferente*, sino a otra *lógica* de la historia. Cuando Freud dice del inconsciente (como Althusser de la ideología) que no *tiene* historia, sabe bien lo que dice: la materia, la consistencia, del inconsciente, también la del "inconsciente político", no es un *tener*, es un *producir*: la lucha de clases produce "hechos", "acontecimientos" históricos, así como el inconsciente produce *lapsus*, olvidos, conductas neuróticas, a veces chistes (la historia como "farsa"). Es por esto –entre otras razones, de las cuales hablaremos en su momento– que resulta insanablemente ocioso el debate sobre cuál es la "verdadera" subjetividad histórica a la que se refiere implícitamente Marx. En última instancia, como lo ha visto agudamente Pierre Macherey (1969), el *auténtico* "sujeto" de la Historia no es, desde ya, un individuo, ni siquiera una colectividad, y hasta heréticamente nos atreveríamos a decir que no es tampoco *una* clase; sino que es, volviendo al Goethe inspirador de Marx, una Acción: la *lucha* de clases.

Metafóricamente se podría decir, entonces, aún a riesgo de hacer una analogía que pueda sonar escandalosa para las "buenas conciencias" marxistas, que, mucho más que a la escatología rectilínea del judeocristianismo –o, como nos reservábamos más arriba, a su caricatura mezquina– el materialismo histórico se asemeja a la experiencia de esas sociedades "arcaicas" que saben, sin *saberlo* conscientemente, que la historia debe recomenzar cada vez: el materialismo histórico viene a decir que si la lucha de clases parece *repetirse* (pongamos: volviendo a empezar ritualmente en cada época, en cada "modo de producción", en cada "formación económico-social") es justamente porque, puesto que hay *praxis* y experiencia colectiva, nada está decidido de antemano. No hay éschaton, aunque se tenga que actuar *como si* lo hubiera, para levantar un sentido allí donde "el instante de peligro", la "crisis de la presencia" que evoca poéticamente De Martino, abre un abismo en el que la historia podría caer definitivamente. Esa angustia del vacío sobre la cual es necesario, para asegurar una existencia histórica, *construir* una significación, *producir* lo simbólico a partir de lo imaginario, es la definición que otro antropólogo, René Girard (1974), da de lo *sagrado*. Se crea o no se crea en alguno de los dioses posibles, no se trata allí de ninguna *trascendencia*, sino justamente

de la *inmanencia* de un "agujero de sentido" que es *interno* a la *praxis* histórica de las sociedades humanas, demasiado humanas. Que eso no es incompatible con la religión lo demuestra el panteísta Dios spinoziano, que está presente como Todo eternamente incompleto (*in-finito*) en el desarrollo de la diversidad de la naturaleza (y en el cual, entonces, la permanente *puesta* de "lo otro como otro" mantiene la tensión con su aspiración a lo Uno).

Que no es, tampoco, incompatible con el marxismo o el psicoanálisis lo demuestra el hecho de que también ellos –cada uno con su propio *modo* de la pregunta instituyente– producen su *intervención* hermenéutica (su *Deutung*) sobre ese *agujero* de sentido. No debería constituir ningún escándalo, por lo tanto, concebir una teoría *materialista* e *histórica* de lo sagrado, no dependiente de religión o teología particular alguna –y, por supuesto, menos aún de la trivialidad dañina y reaccionaria de las ideologías *new age.* De lo sagrado, y, como adelantamos páginas atrás, de lo *trágico*: que Marx, al igual que Freud (y desde luego, que Nietzsche) hayan tenido que apelar, como algo más que una simple metáfora, a la tragedia, la griega o la isabelina, no puede ser un mero azar. Se suele citar –nosotros mismos lo hemos hecho en más de una oportunidad en estas líneas, aun tangencialmente– la famosa frase de *El XVIII Brumario* a propósito de la historia repitiéndose una vez como tragedia, otra como farsa. Pero, entre muchos otros, hay un *locus* marxiano tal vez más denso: es cuando, hacia el final del primer tomo de los *Grundrisse*, en la sección sobre las llamadas "formaciones precapitalistas", Marx se pregunta cómo es posible que una expresión cultural perteneciente a una sociedad tan radicalmente diferente a la nuestra, la Grecia arcaica y clásica, nos siga conmoviendo de manera tan honda, tan *fundamental.* Y se responde: es porque representa la infancia de la humanidad (occidental, se entiende). ¿No se ve allí una teoría de la *insistencia* de la historia, retornando en las marcas que para siempre ha dejado en la cultura un género, el trágico, que *pone en escena* el conflicto mismo que está en el fundamento de la existencia de *toda* cultura, el enigma de su origen siempre recomenzado, aunque ese género "literario" ya no sea, en nuestra época, posible (y si no lo es, es entre otras razones por la dominación de *una* concepción de la historia, la que narra la historia como lo *pasado*, lo que no puede retornar: una historia, se diría, sin lucha de clases, y también sin "inconsciente")?

Casi no hace falta aclararlo: el marxismo, por sí solo, no basta para explicar la historia. El mejor marxismo lo supo siempre. El mejor marxismo –*los* mejores marxismos, puesto que hay tantos– nunca fueron *solamente* marxismo. Marx nunca fue *solamente* "Marx" (y no aludimos a la obviedad ramplona de que Marx también fue Engels, para bien o para mal). Fue siempre *algo* –un "nombre de autor" en cuyo nombre también se cometieron actos de barbarie– que no permitía la recomposición, la *solidificación* mineral, del Todo-Uno, sino que buscaba recuperar la *tensión* que pudiera dejar abierta esa "piedra": por eso en él también el *mythos* nunca es completamente expulsado del *logos*. Mucho menos la tragedia. Por lo mismo que dice, en alguna parte, Jorge Jinkis: hemos heredado la tragedia antigua en la escena de la política. Algo parecido había dicho Napoleón: la política es la tragedia de una época que ha perdido a sus dioses. Nuestra "neurosis" política consiste, entonces, en no poder *reconocer* ese retorno, y seguir cayendo, continuamente, en el mundo de la farsa. Es un indudable triunfo de la *ideología* (dominante) interviniendo sobre nuestras maneras de pensar, y vivir, la historia. Hagamos, pues, un breve *excursus* sobre esto.

4.

El de *ideología* es, en efecto, uno de los conceptos "marxianos" (porque desde luego hay *otras* maneras, no tributarias de Marx, de entenderlo) que más malentendidos ha producido. Algunos de ellos se deben a que el propio Marx no dejó una teoría sistemática y completa de la cuestión –así como no lo hizo con otras nociones centrales para su teoría, como la de *clase*. Pero ello no obsta para que podamos deducirla de lo que sí dijo, y sobre todo de su método de análisis y crítica *histórica*: lo que se llama el "marxismo", justamente, no es una doctrina cerrada de una vez para siempre, una teología (y, por otra parte, hasta las teologías cambian al ritmo de las transformaciones históricas: por citar un ejemplo extremo, la teología cristiana no *inventó* el Purgatorio sino hasta una fecha relativamente reciente, en la alta Edad Media). El marxismo –es lo que hemos estado intentando mostrar hasta aquí– es una *praxis* que implica también un *modo de producción del conocimiento*, o mejor: de producción de *efectos de verdad*, en permanente redefinición, aunque resguardando ciertas

categorías básicas sin las cuales, como cualquier forma de pensamiento, se transformaría en otra cosa. Ello nos permite decir, también, sin temor a cometer herejía alguna, que otra fuente frecuente de confusiones respecto del concepto de *ideología* es el propio Marx (y Engels), quien ocasionalmente utilizó algunas metáforas poco felices para referirse a ella. Pero vayamos por partes.

Ante todo, es importante entender qué cosa *no es* –siempre en términos marxistas– la ideología:

- La ideología *no* es un simple *corpus*, más o menos sistemático, de “ideas”. Esta noción equivocada deriva de la ilusión idealista, y luego racionalista e iluminista, de que las “ideas” por sí solas pueden alterar la materialidad del mundo. O, peor, que las ideas son *otra cosa*, están en *otra parte*, que el mundo material. Pero en Marx, no importa cuál sea el grado variable de autonomía de las ideas, ellas están siempre –con todas las mediaciones y complejidades del caso– “encastradas” en prácticas materiales concretas: la ideología no planea en las alturas celestiales y después “baja” a tierra para producir efectos sensibles, sino que es *inseparable* de los procesos materiales, de los procesos concretos del *movimiento* de la historia. De no ser así bastaría, por ejemplo, con que todos los proletarios del mundo leyeran atentamente *El Capital* (y esto sería hoy en día tecnológicamente posible) para que la sociedad se transformara radicalmente mediante esa “adquisición de conciencia”: o bastaría aprenderse de memoria las obras completas de Freud para automáticamente dejar de ser neurótico. Desgraciadamente, sabemos que las cosas no son tan simples. Es la *praxis* de los sujetos vivientes la que transforma (o reproduce) la realidad existente, y esa *praxis* está, como se dice, “informada” también por las ideas, pero a su vez las “informa” a ellas.
- La ideología *no es* una mera “superestructura”: esta es una de esas metáforas poco felices a las que hacíamos referencia. Por lo menos, no en el sentido sugerido por la famosa explicación del propio Marx según la cual la “superestructura” (jurídica, política, ideológica, estética, etcétera) *se levanta sobre* una así llamada “base económica” que la determina “en última instancia” (este añadido, como se sabe, es de Engels). Esta expresión produce una imagen no solo determinista, sino de *exterioridad* entre la base económica y la “superestructura”. Pero en ese propio párrafo de Marx ya se problematiza esta

imagen. Porque, ¿cómo está compuesta esa “base económica”? (y hay que recordar, por supuesto, que el término “economía” no tiene en Marx la misma acepción restringida, de disciplina especializada, que entre los economistas “burgueses”, que pretenden *separar* a la economía de la sociedad, la política, la cultura: por eso *El Capital* es, como reza su subtítulo, una *crítica* de la economía política). En la base económica están, ciertamente, las fuerzas productivas –entre las cuales hay que contar a esas “fuerzas vivas” que son los sujetos portadores de la *fuerza de trabajo*– y las relaciones de producción –es decir, de propiedad y dominación, que como toda relación es bilateral, y en la teoría de Marx objetivamente conflictiva. Vale decir: la “base económica” está *ya siempre* atravesada por la instancia política (la *lucha de clases* y sus formas organizativas, “institucionales”, que se inscribe en las relaciones de producción-dominación), por la instancia jurídica (las leyes y normas que regulan las formas de propiedad, los contratos, los funcionamientos institucionales, las prácticas políticas), por la instancia ideológico-cultural (las formas simbólicas de producción y reproducción del *consenso* que hacen que los sujetos “acepten” las normas de funcionamiento del sistema), por la instancia “subjetiva” (las formas en que los sujetos se *representan interiormente* su posición en el mundo, representación sin la cual no podría haber consenso y aceptación, pero tampoco resistencia y lucha de clases) y aún por la instancia estética (ya que muchas veces esas “representaciones” se expresan exteriormente en obras literarias y artísticas). Por supuesto, una vez más, todas estas instancias pertenecen a *registros* lógicos y a modos de la *praxis* “relativamente autónomos”, pero nunca completamente exteriores unos a los otros.

- La ideología *no es* una “falsa conciencia” (otra metáfora poco ajustada): no se trata simplemente de una *visión deformada* de la realidad social (como lo sugiere la célebre imagen de la *camera obscura* que hace Marx en *La ideología alemana*), sino de que –si es cierto que las “ideas” son inseparables de las prácticas materiales en que se encarnan– es la propia estructura social e histórica la que se presenta, *objetivamente*, bajo una forma “ideológica”. He allí, nuevamente, la ya citada “provocación” de Althusser: la ideología no es *conciencia falsa* de una *realidad verdadera*, sino *conciencia verdadera* de una *realidad falsa*. Creer lo contrario sería caer, nuevamente, en la ilusión

iluminista: bastaría *revelar* (para continuar con la metáfora fotográfica) la imagen "verdadera" para que todos comprendiéramos (y por lo tanto superáramos) la trampa ideológica en la que hemos caído. Pero precisamente, esa "revelación" afectaría solamente a la *conciencia*, y no a las prácticas materiales. Ella es, pues, un paso necesario, pero nunca suficiente. Por otra parte, aun así, no se trata tampoco de la *conciencia*. Si yo digo que la ideología es "falsa conciencia" estoy presuponiendo una conciencia *verdadera* que por obra de la ideología está reprimida u obnubilada. Pero al menos desde Freud sabemos que *toda* conciencia, en cierto sentido, es "falsa": el resorte profundo en el que se apoya la ideología es el *Inconsciente*, y por ello es tan poderosa; porque –sobre todo en el capitalismo, como veremos– la acción de la ideología tiende a coincidir con la propia *producción* de la "subjetividad" por los mecanismos del Inconsciente.

- La ideología *no es*, por consiguiente, una completa *mentira*. Ninguna ideología podría aspirar a ser mínimamente eficaz si solo consistiera en un conjunto de falacias disparatadas, pues entonces sería rápidamente descartada como un puro dislate, un delirio ajeno al mundo de lo real, una historia fantástica sin efectos sobre la vida. Si es eficaz, es porque siempre encierra lo que Adorno llamaría un *momento de Verdad*. Porque dice *algo* que es perfectamente verosímil, que responde a las necesidades humanas de conocimiento, de explicación del mundo, de comprensión de lo enigmático, etcétera. Ya hemos citado ese paradigma de discurso ideológico que era para Marx la religión, del cual afirmamos que no puede ser completamente entendido como mera engañifa para enceguecer a las masas sobre su condición real (otra versión esquemática de los iluministas): la religión puede ser "el opio de los pueblos", pero el opio, se sabe, tiene su *momento de verdad* como calmante de un dolor *real*. Y ya decía Marx, en el mismo parágrafo, que no se trata de criticar las ilusiones sobre la realidad, sino de criticar una realidad que requiere de ilusiones. El problema, sobre el cual tendremos que volver, es cuando confundimos la eliminación del *síntoma* con la curación de la *enfermedad*. O, dicho de otra manera, la causa con el efecto. Para dar un ejemplo muy sencillo, que también citamos al pasar: si alguien dice que "el sol sale por el este y se pone por el oeste", desde luego esto no es *totalmente* verdadero (pues, como sabemos, el sol no sale ni se

pone, sino que la tierra gira, etcétera, y lo que mis ojos perciben es el *efecto* visible de un mecanismo *causal* muy complejo que está fuera de mi visión), pero tampoco es *totalmente* falso (puesto que lo que yo efectivamente *veo*, junto con la totalidad de los otros seres humanos que habitan el planeta, es que el sol sale y se pone): nuevamente, yo veo *bien*, pero es la "realidad" la que se me presenta engañosamente. El problema no es este, sino que yo crea que *no hay* otra cosa que esa "salida" y "puesta" del sol (que confunda la causa con el efecto, la parte con el todo): y, como es también bien sabido, en otra demostración de la coextensividad de la ideología con las prácticas materiales, a muchos que en el pasado intentaron aclarar este equívoco les costó la hoguera inquisitorial. Eso sucedió porque los detentadores del poder en ese entonces intuyeron correctamente, aunque no necesariamente con plena (y verdadera) "conciencia", que semejante demostración alteraba radicalmente la *imagen del mundo* sobre la cual habían construido su poder, su hegemonía. Algo semejante –aunque a la distancia nos parezca mucho más complejo– sucede ahora, por ejemplo, con los actuales detentadores del poder, que aceptan tranquilamente que la tierra gira, pero consideran disparatado y "subversivo" que alguien diga que el contrato "libre" de trabajo en las condiciones de las relaciones de producción capitalistas necesariamente implica explotación, por mejores salarios que se paguen. No es que simplemente pretendan engañarnos, estafarnos: ellos *creen* sinceramente que esa "libertad" (que efectivamente existe, en un cierto sentido, ya que se ha abolido la esclavitud) es lo único que hay (la parte por el todo); así es como se le *presenta* el mundo a su conciencia "verdadera". Y tampoco es *solamente* que su conciencia esté "determinada" por sus inmediatos intereses materiales o su pertenencia empírica a una clase, puesto que muchos de los explotados que objetivamente tienen intereses contrarios... creen exactamente lo mismo: eso es lo que quiere decir el concepto gramsciano de *hegemonía*, una hegemonía que –como hemos repetido hasta el cansancio– se *materializa* en prácticas conducentes a la reproducción del sistema.

- La ideología *no es*, al menos de manera mecánica y unilateral, "la ideología de las clases dominantes". Porque, de nuevo, no se trata de los *contenidos*, sino de una cierta *lógica* de producción simbólica de la subjetividad y de la "imagen del mundo". Las clases dominantes no tienen ningún inconveniente en

> tomar muchos de sus contenidos "temáticos" de la cultura espontánea de las clases populares. Más aún: para conservar su hegemonía *necesitan* hacer eso, necesitan incorporar "temas" que sean reconocidos como *verdaderos* (es decir: que puedan producir un *efecto de reconocimiento* que confirme los presupuestos previos) por las clases populares. Eso es precisamente lo que siempre han hecho –para volver a nuestro ejemplo *princeps*– las religiones, o mejor dicho las racionalizaciones eclesiásticas que representan el poder institucional de las Iglesias históricas: han sabido interpretar el "dolor" y las necesidades de consuelo *auténticas* de sus fieles. En un plano más "prosaico", es lo que hacen en el capitalismo moderno las encuestas de opinión, la publicidad o las investigaciones de *marketing*: captar necesidades "reales" para transformarlas en motivaciones de consumo, etcétera. Por supuesto, allí se termina su "momento de verdad", que es reciclado para *otros* fines que los que estaban inconscientemente implícitos en las demandas populares. La lógica a que nos referíamos es pues la de la sustitución de la parte por el todo. Que es, finalmente, la lógica misma de la hegemonía en el sentido más amplio: como decía Marx, *clase dominante* es, por definición, aquella capaz de hacer pasar sus *intereses particulares* por los *intereses generales* de la sociedad en su conjunto.

Ahora bien: ¿dónde está, en el capitalismo, la *matriz* básica de la *lógica material* de la ideología? No en las ideas por sí mismas, sino en las prácticas, decíamos. ¿Y cuál es la "práctica" fundante del modo de producción capitalista? La de las *relaciones de producción*. Si hubiera que identificar *un* texto de Marx donde encontrar esa matriz y generalizarla, al menos en teoría, al conjunto de las prácticas culturales bajo el capitalismo, ese texto sería, nuevamente, el capítulo I de *El Capital*, y muy en especial la sección sobre el llamado *fetichismo de la mercancía*. En efecto, allí puede verse con meridiana claridad el funcionamiento de la lógica de "la parte por el todo". Como explica Marx, el secreto de la *plusvalía* (es decir, de la "ganancia" o diferencia que obtiene el capitalista, y que permite el proceso de renovada acumulación que permitirá la reproducción del sistema, y por lo tanto de las relaciones de dominación) no está, como pretende la economía "burguesa", en la esfera del *mercado*, es decir, del *intercambio* y la *distribución*, sino en la esfera de la *producción* (en esa "otra escena"

que queda fuera de la percepción inmediata, así como queda fuera de la percepción el movimiento de la tierra cuyo *efecto* es que el sol "salga" y se "ponga"): en el mercado, decíamos, es donde se *realiza* la plusvalía –bajo la forma de "ganancia"– pero en la producción es donde se *produce* la plusvalía, gracias al "truco" (no necesariamente intencional: de nuevo, es la propia lógica del sistema la que lo impone) de considerar a la *fuerza de trabajo* como una mercancía "igual" a las otras, sin tomar en cuenta la cuota adicional de valor que esa mercancía *singular* "traslada" a todas las otras por el mero hecho de producirlas. Eso es lo que está, asimismo, en el fondo del "fetichismo" –y recuérdese que esta es una palabra de origen *religioso*: el capitalismo es, en efecto, "la religión de la Mercancía"– que, como dice Marx, transforma a los *objetos* en *sujetos* (las mercancías, seres inanimados, parece que "actuaran" como seres vivos, relacionándose por sí mismas en el mercado) y a los *sujetos* en *objetos* (los trabajadores, seres humanos, quedan reducidos a un objeto-mercancía como cualquiera, llamada "fuerza de trabajo"). Pero la base del fetichismo consiste en:

a. Como siempre, sustituir el todo por la parte y la causa por el efecto: parecería que el mercado y la distribución son el *todo* del sistema capitalista, desplazando fuera de la vista a la producción.
b. Por lo tanto, sustituir el *proceso de trabajo* por el producto terminado: lo que importa considerar es la lógica de las *mercancías*, y no la de la *producción* de las mercancías: en términos teóricos, esto significa lisa y llanamente la eliminación de la *historia*; las cosas *son lo que son*, y no lo que han *llegado a ser* mediante un proceso que ha supuesto determinadas condiciones históricas, sociales, políticas, culturales, con sus conflictos y formas de dominación y resistencia; c] finalmente, de manera más general, producir una *abstracción* –un *universal abstracto*, lo hubiera llamado Hegel– bajo la cual todas las diferencias cualitativas y las particularidades concretas, incluso las singularidades –como por ejemplo la de la "mercancía" fuerza de trabajo– quedan como si dijéramos "aplanadas" en el *equivalente general* (todas las mercancías, incluida la fuerza de trabajo, son "iguales" y equivalentes entre sí, puesto que todas pueden "traducirse" entre ellas y reducirse a un *valor de cambio* en el mercado, no importa cuáles sean sus diferencias como *valor de uso*).

Es alrededor de esta *matriz*, con todas las complejas mediaciones correspondientes, que se construye una "superestructura" jurídico-política que hace de la noción de *ciudadanía universal* un "equivalente general" donde todos los ciudadanos son supuestamente iguales –es decir: reducibles a un universal abstracto– ante la Ley, no importa cuáles sean sus *particularidades reales* de clase, género, etnia, religión, identidad cultural o nacional, etcétera. Como decía Marx ya en uno de sus escritos "juveniles", la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, que todos los hombres sean iguales ante la Ley puede ser un avance gigantesco frente a la desigualdad *jurídica* consagrada en los modos de producción premodernos, pero dentro de la lógica propia de la modernidad capitalista, es un enunciado crasamente *ideológico* que, ocultando las profundas desigualdades *sociales, sexuales y culturales* producidas por la explotación inherente a la propia lógica de las relaciones de producción, produce la ilusión de una igualdad *universal* (sin que ello implique que no exista realmente un *momento de verdad* en el enunciado, ya que en términos "formales" *hay* igualdad) y así transforma en "hegemónico" un pensamiento que corresponde a los intereses de las clases dominantes. De donde Marx extrae una pregunta provocativa: ¿cómo puede la Ley ser *igual* para todos, si los sujetos son todos *diferentes*?

Lo que habitualmente se llama "crítica de la ideología", pues, no pasa, repitamos, por simplemente revelar la "verdad" allí donde hay una "mentira". Es una operación lógica más compleja, que pasa por *reponer* la relación conflictiva entre la *parte* y el *todo*, entre el *particular concreto* y el *universal abstracto*, entre la *singularidad* y el efecto de *equivalente general*, y, en definitiva, entre la *naturaleza* y la *historia* (puesto que el objetivo último de la ideología es "naturalizar" lo que es el producto de un *proceso histórico*, y no una "ley de la naturaleza" como, digamos, la ley de gravedad, absolutamente inevitable). La crítica de la ideología apunta, sencillamente, a mostrar que las cosas *podrían ser* de otra manera, y que si son "así" no es por una legalidad natural ni por una ley divina, sino porque hay un *poder* que así las ha hecho.

Los estudios históricos de Marx son, en este registro, un análisis de las condiciones histórico-concretas de "funcionamiento" de la ideología en determinados momentos particulares de la sociedad burguesa. Pero, otra vez*: no constituyen ejemplos o aplicaciones* de una "teoría de la ideología" previamente existente, sino que *in-forman* –en el sentido epistemológico fuerte– esa teoría

con encarnaciones vívidas de las prácticas que son inseparables de ella. Y al mismo tiempo muestran, asimismo en la práctica, *en acto*, el proceso de "interpretación crítica" que –como la palabra lo indica en su propia etimología– tiende a *poner en crisis* el "sentido común" de la hegemonía ideológica de las clases dominantes. Esto requiere un análisis relativamente más detallado.

De manera semejante, la inadecuada comprensión del proyecto marxiano de construir una historia de la *praxis* para el presente, de transformar el análisis histórico-teórico en una teoría del conocimiento que mantenga la tensión dialéctica entre lo universal y lo particular, entre la teoría y el análisis empírico, orientada a las necesidades del presente y el futuro, y por lo tanto, de final relativamente *abierto*, ha llevado a muchos críticos a incluir a Marx con ligereza entre los historiadores "esencialistas" y "teleológicos". Pero, al revés de lo que dice uno de los más connotados de estos críticos, F. R. Ankersmit (1989), a saber, que Marx, igual que Hegel, procuraba construir una "historia del sentido", lo que Marx efectivamente trataba de hacer era *extraer sentido de la historia*. En nuestra jerga actual, esto equivale a demostrar que hay otras posibilidades para el análisis histórico-social que las extremidades del esencialismo y el postmodernismo. Pasemos a examinar sucintamente algunas de estas "ideologías históricas".

5.

Como es sabido, en aproximadamente el último siglo –aunque con particular énfasis en las últimas décadas, a través del llamado "postestructuralismo"– se ha conformado un fuerte consenso teórico alrededor de lo que ha dado en llamarse una cultura *post-metafísica*. La liquidación de la subjetividad cartesiana a partir de obras como las de Nietzsche y Freud (y, según nuestra hipótesis, el propio Marx), y la consecuente (y a menudo sobreactuada) recusación de toda forma de "esencialismo" o "fundacionalismos", ha tenido algunos efectos paradójicos sobre la teoría y la práctica historiográficas, y más profundamente aún, sobre la reflexión "filosófica" acerca de la historia como tal. Dejando de lado los dislates sobre el "fin de la historia", los propios pensadores "neorretóricos" (a la manera de un Hayden White) o "neo-historicistas" (a la manera de

un Stephen Greenblatt) han adoptado una versión radicalizada –aunque, en otro sentido, muy poco *radical*– de las postulaciones de, digamos, Foucault o Derrida, principalmente en dos o tres terrenos básicos que nos interesan aquí: a) en última instancia, la historia es pura *contingencia indecidible*; b) en última instancia, la historia no es lineal, sino que está hecha de *discontinuidades*; c) en última instancia, la historia es poco más que otra forma de la *ficción*.

Sobre las dos primeras "últimas instancias" recién enumeradas, recordemos el tratamiento implícito –y a veces muy explícito– que da Marx a las cuestiones de la contingencia o la discontinuidad: ni la una ni la otra son incompatibles (al contrario, son su complemento indispensable) con una historia "estructural" que, aun alejándose de todo finalismo teleológico, busque ciertas leyes "tendenciales". Pero no podemos dejar de mencionar, de todos modos, el peligro que supone el exagerar el *momento de verdad* irrecusable que puede encontrarse en las ideas de "contingencia" y "discontinuidad": más allá de que ellas son tributarias de un bienvenido pluralismo en el análisis de las sociedades y los tiempos históricos, y de que –en el caso particular de un Foucault– son asimismo tributarias de una analítica del Poder (aunque es una analítica que frecuente y paradójicamente puede caer en una verdadera *metafísica* del Poder, en virtud de la omnipresencia poco menos que indeterminada que Foucault le atribuye a lo que llama Poder), más allá de todo eso, decimos, el peligro es el de desestimar demasiado rápidamente las formas y estructuras de *continuidad* del poder, que en *nuestro* tiempo histórico, y pese a los muchos y profundos cambios producidos en los dos siglos precedentes, *siguen siendo*, hasta nuevo aviso, las del capitalismo críticamente analizado por Marx, aún con los "errores" que quieran señalarse.

En cuanto a la tercera de aquellas "últimas instancias", la que denuncia la escritura de la historia como pura *ficción*, es obvio que depende de la distinción clásica entre la historia "realmente ocurrida" (la *res gestae*) y la interpretación hecha por el historiador desde los condicionamientos de su propia época (la historia *rerum gestarum*), solo que para los teóricos "postmetafísicos" se trataría, justamente, de *borrar* esa diferencia, denunciando que, puesto que no tenemos acceso directo e inmediato a los *hechos* históricos, todo lo que podemos saber de la historia está fatalmente contaminado por las *interpretaciones*, las cuales (lo sabemos por la línea Nietzsche/Foucault, o más recientemente por

el pragmatismo "ironista" de un Rorty o un Hayden White, etcétera) son, en el mejor de los casos, "subjetivistas", y en el peor, inconscientemente informadas por posiciones de poder. Aquí el peligro es más sutil. Mostrémoslo descomponiendo el razonamiento en su secuencia: 1) solo podemos conocer la historia mediante el *relato* que de ella se nos hace; 2) aún con toda la rigurosa crítica de textos y documentos que se admita, la lógica de todo relato está forzosamente sometida a las leyes (gramaticales, retóricas, ideológicas) de la *ficción*; 3) por lo tanto, la historia como tal (la *res gestae*) es ella misma *ficción*.

El razonamiento, no lo dudamos, tiene –por lo menos en sus cultores más honestos– la buena intención de recusar una confianza ingenua y acrítica en la palabra de los historiadores. Pero, como tal, está lejos de ser una novedad. En todo lo que hemos dicho sobre el tema de la *crítica de la ideología* en Marx están sobradamente contenidas, más de un siglo antes, las "denuncias" expresadas en las premisas del razonamiento. Y con una nada menor ventaja adicional, que afecta a la conclusión: para Marx, por supuesto, la historia *no es* "ficción". Irónicamente, es como si Marx estuviera criticando *avant la lettre* un excesivo *ontologismo* por parte de los post-metafísicos. En efecto, no se ve bien cuál es la ventaja de denunciar la *metafísica de la presencia* (como diría Derrida) de la historia, en nombre de una *metafísica de la ausencia* –no hay hechos, solo hay interpretaciones– que transforma a la "ficción" en el mismo *ser* de la historia. Y, en cambio, esta operación tiene un sinnúmero de desventajas, la menor de las cuales no es una suerte de movimiento de *despolitización* de la historia, en la medida en que se le retira la *materialidad* de su poder frecuentemente mortífero, que afecta tan radicalmente a los cuerpos asimismo *materiales* de que está compuesta la humanidad. Como también hemos propuesto anteriormente, que la historia solo sea accesible a través del filtro de sus "textos" (como *cualquier* "realidad", por otra parte), no hace que ella misma sea *pura* textualidad.

Que "lo real tiene *estructura* de ficción", para citar un célebre *dictum* de Lacan, no significa en modo alguno (y no lo significa, en primer lugar, para Lacan) que lo real *sea* una ficción. Todo lo contrario, es el *conflicto* –a veces irresoluble e "indecidible", cómo no– entre lo "real" y la "estructura de ficción", en lo que consiste, finalmente, la historia. Leyendo atentamente estudios como *Las luchas de clases en Francia* o *El XVIII Brumario*, no puede dejar de advertirse que este es uno de los grandes proyectos teórico-hermenéuticos (o, si se quiere,

epistemológicos) de Marx: el *hacer ver* ese conflicto, como él mismo lo diría (y ya hemos citado la frase) entre lo que los hombres *creen* que son, y lo que realmente *hacen*, entre su discurso y su *praxis*, entre la Parte y el (falso) Todo, etcétera. De manera semejante, la inadecuada comprensión del proyecto marxiano de construir una historia de la *praxis* para el presente, de transformar el análisis histórico-teórico en una teoría del conocimiento que mantenga la tensión dialéctica entre lo universal y lo particular, entre la teoría y el análisis empírico, orientada a las necesidades del presente y el futuro, y por lo tanto, de final relativamente *abierto*, ha llevado a muchos críticos a incluir a Marx con ligereza entre los pensadores "esencialistas" y "teleológicos".

No estamos diciendo en absoluto que "Marx ya lo sabía todo", o alguna tontería semejante. Justamente, es gracias a las "exageraciones" de los postmetafísicos "antiesencialistas" (o del "giro lingüístico", de la nueva hermenéutica, de la teoría literaria postestructuralista, del psicoanálisis, y demás) que ahora podemos apreciar, *retroactivamente* por así decir, que *eso* estaba *in nuce* en Marx. Todo lo que ha sido pensado en el siglo XX en ese terreno nos ha otorgado, hay que reconocerlo, una sensibilidad crítica muy aguda. Pero ese "retorno a Marx" desde *este* lugar, también nos permite apreciar por qué es inconveniente – más aún: peligrosa– la política de, como se dice, arrojar al niño con el agua de la bañera. Los postestructuralistas terminan, seguramente a su pesar, precipitándose en un (valga el *oxímoron*) relativismo absoluto, cuando no en el más craso nihilismo, que muy poco tiene que ver con el *perspectivismo* nietzscheano, y ciertamente nada (más bien es su contrario) con el materialismo histórico de Marx.

En suma: la teoría (que es también una política y una ética) de Marx admite todas las correcciones "postmetafísicas" que se quieran, puesto que su lógica de pensamiento *contiene ya*, en forma potencial, esas (auto) correcciones. Y si esa teoría (esa política, esa ética) no es, como también lo hemos dicho, *suficiente* para entender y transformar al mundo, al menos se nos admitirá que no por ello es menos *necesaria*, en tanto no deja a los sujetos *históricos* inermes en manos de la *historia* de los vencedores. Cumpliendo a rajatablas, pues, lo que dice Perry Anderson (*op. cit.*) cuando afirma que "el verdadero propósito del materialismo histórico ha sido, después de todo, el de darle a los hombres y mujeres los medios para ejercer *una auténtica autodeterminación por primera vez en la historia*".

Una ultimísima anotación. El marxismo es una forma (muy especial) de *pensamiento trágico*, y no un "humanismo" abstracto, pietista o moralizante. Con "trágico" queremos decir, sencillamente, que no deposita confianza alguna en una indemostrable "naturaleza humana" –ella misma producto del movimiento de autoconstrucción histórica de la humanidad–, sino que apuesta (basando esa apuesta en la *praxis*, y no en voluntarismo utópico alguno) a que sea posible conquistar el *reino de la libertad*. Su "tragicidad" tiene que ver, estrictamente, con ese "momento" de *negatividad crítica* que ya Hegel había privilegiado en la *Fenomenología del Espíritu* para luego "traicionarlo" en aras de su idealismo espiritualista, como señala el propio Marx. En este sentido –y pese a los problemas que están en su propio origen, como ya lo hemos expuesto– el llamado *marxismo occidental* ha cumplido un papel inestimable al obcecarse en rescatar ese "momento" contra las vulgarizaciones y falsificaciones de los propios marxismos "oficializados". Y otro tanto han hecho varias formas de un rico marxismo y pensamiento crítico "periférico", empezando por el latinoamericano.

"Trágico" quiere decir también que el marxismo se hace cargo de una realidad que es un proceso en permanente *conflicto* interno, y que ese conflicto no tiene solución dentro de los límites del "sociometabolismo del Capital". No se trata, para él, *solamente* de cambiar un modo de producción, se trata, sobre esa plataforma de transformación radical, de *re-inventar* todo un modo de la existencia humana. No hay ninguna garantía absoluta de que esto será posible. No importa cuán demostrablemente "científicas" sean las leyes de la Historia, *siempre* deberemos contar con el acontecimiento o la contingencia que las contradigan. Hay en el marxismo, pues, inevitablemente, una dimensión de "apuesta pascaliana", una dialéctica indecidible entre el *pesimismo de la inteligencia* y el *optimismo de la voluntad* (para repetir la canónica fórmula de Gramsci). Es una apuesta, repitamos, sin garantías, pero que vale la pena: es la apuesta a que haya, nuevamente, una *civilización*.

Los marxismos y sus “faltas”

Ninguna teoría –y más aún si esa teoría es inmediatamente constitutiva de una práctica– está nunca *completa*. A lo sumo, está en permanente proceso de *totalización* (para volver a esa noción sartreana). Toda apariencia de completud es *ideológica* en el peor sentido del término: detiene, o peor, *paraliza* el pensamiento crítico. Las *faltas*, o las *fallas*, de una teoría no son lo mismo que sus “defectos”, errores o inconsistencias: son sencillamente los síntomas de que la teoría no está *cerrada*. De que la apariencia de su completud, como la del universo mismo, depende de esos *agujeros negros* que la empujan a volver a pensarse a sí misma una y otra vez. Que, como decíamos en nuestra Introducción, debe ser una y otra vez interrumpida, *intervenida*, por sus propias insuficiencias. De esto quisiéramos ocuparnos sucintamente, y como podamos, en lo que sigue.

1.

Me gustaría recordar aquí una célebre frase que Jean Paul Sartre estampó en su ensayo “Cuestiones de método” (1957), luego incluido como introducción a su *Crítica de la razón dialéctica* (1960/1964): “El marxismo es el horizonte filosófico insuperable de nuestro tiempo”.

¿Qué puede querer decir Sartre con esto? ¿Que ese "horizonte" no podría ser, eventualmente, "superado" o "sustituido"? O más absurdamente aún: ¿que por sí solo es suficiente para comprender todas las complejidades del universo, de la historia, de *El Ser y la Nada* (ya que estamos con Sartre), o aun de la sociedad, de lo político, de la cultura, etcétera? Evidentemente, no. El mismísimo Marx nunca se conformó *solamente* con ese "marxismo" que él estaba inventando. Como uno de los hombres más cultos e inquietos del siglo XIX, siempre estuvo abierto al debate con todo el pensamiento, tanto el contemporáneo como el histórico. Su conocimiento exhaustivo de todas las ciencias modernas –y no exclusivamente las "humanas"– solo fue emparejado por su saber profundo de la entera gran literatura universal (Cfr. Prawer, 2011). Este no es un mero dato anecdótico: significa, entre muchas otras cosas, que Marx siempre pensó a su "materialismo histórico", además de como una teoría para el análisis y transformación de la sociedad capitalista, como una *gran empresa civilizatoria*. Ya volveremos sobre esto.

Permítaseme insistir, todavía, con la frase de Sartre. Es interesante que, apenas un par de líneas antes, el autor haya dicho que "lejos de estar agotado, el marxismo es aún muy joven, está casi en su infancia". Y, otras dos líneas después: "Es insuperable porque las circunstancias que lo han engendrado no han sido superadas". Intentemos ahora, pues, sobre esas mínimas bases, discernir lo que *sí* quiere decir Sartre con su frase:

Que, siendo la más consistente *teoría crítica* del capitalismo creada hasta hoy, y dado que hasta nuevo aviso *seguimos* estando en el capitalismo (y, por cierto, mucho *más* que en 1960, cuando esa frase fue escrita) mal podríamos pensar "superada" su crítica. En este sentido, paradójicamente, *el marxismo y el capitalismo son inseparablemente "solidarios"*. El marxismo comparte, a su manera, el destino que las *Tesis sobre Feuerbach* reservaban para la filosofía en su conjunto: su *realización* será simultáneamente su *disolución* en el comunismo. Solamente entonces habrá sido superado... por sí mismo.

Que es la teoría crítica que más consecuentemente ha construido una "autoconciencia" de que se trata de la *teoría de una práctica*, tanto como de *la práctica de su propia teoría*. No es una teoría "pura" que pudiera (o no) refutarse, "falsarse", con una mejor argumentación lógica o una más perfecta fórmula matemática. Es una teoría que se (com)prueba y se modifica permanentemente

a sí misma en el curso de la *praxis*, de su puesta en acto. Esa es su *diferencia específica* respecto de la tradición del idealismo especulativo (el de Kant y Hegel, por nombrar los más inmediatos) contra la cual empezó por conformarse a sí mismo en términos filosóficos.

Que es una teoría *crítica*. Lo es, incluso, en el elemental sentido etimológico de esa palabra: una *puesta en crisis* de las ideas, los sentidos comunes o las ideologías “naturalizadoras” de la realidad existente, siempre en función de su *praxis* transformadora de la sociedad, la historia, los propios estilos de pensamiento. Su momento propiamente “teórico” constituye una nueva *lógica* que apunta a “la crítica radical de todo lo existente”. Es –si se me permite una fácil paráfrasis– un nuevo *modo de producción de conocimiento y de sus “efectos de verdad”*.

Que es una teoría-práctica *revolucionaria*. Como lo hemos dicho antes, se puede (y se debe) discutir qué quiere decir esto hoy, o de qué maneras habría que redefinir o replantear su “crítica de las armas”. Pero reiteraremos que, para permanecer dentro de la lógica de esa teoría-práctica, hay que *dar por sentado* el objetivo último de la transformación radical de las relaciones de producción dominantes en nuestro “horizonte” capitalista, y no solo las de distribución o las del régimen jurídico-político. El objetivo último es el *comunismo*, para rescatar esa palabra hoy desacreditada por las peores razones (si bien últimamente ha habido, por parte de ciertos círculos intelectuales, un afortunado “reflote” de ese significante), y que implica *por lo menos* la reapropiación por parte de la humanidad en su conjunto de esos “bienes comunes” expropiados por las clases dominantes que van desde la propia producción económica hasta el Estado, pasando por la ciencia, el arte y la cultura. El marxismo no es un mero conjunto de “reformas” del capitalismo. El capitalismo como tal puede ser hecho más o menos “peor”, pero no es *reformable.*

Que es (o debería ser) una teoría y una práctica crítica *de sí misma*. El marxismo forma parte de aquel “todo lo existente” que debe ser sometido a la crítica radical: la propia lógica de su teoría y su práctica lo *obliga* a ejercer la crítica de sí mismo (que es algo distinto, y más radical, que la “autocrítica”) justamente para afinar cada vez más su estatuto de crítica de *todas* las relaciones sociales existentes y de las que el marxismo forma parte indiscernible. Jamás podría ser “marxista” un conjunto de recetarios rígidos, de “leyes de hierro” de la

Historia, de preconceptos o de prescripciones infalibles para la acción política. Es precisamente en este entendido que Sartre inscribe su afirmación, no azarosamente, bajo el rubro de una *Crítica de la razón dialéctica*, que intenta ser la crítica de un marxismo "congelado", reducido a un esquematismo reduccionista que pretende tener respuestas prefabricadas para todo. Esto es todo *lo contrario* de un pensamiento crítico y antidogmático. En 1960, la crítica iba dirigida centralmente al "estalinismo", va de suyo. Pero no solamente: también a los marxismos rutinarios, de manual, perezosos o indolentes, a cualquier corriente interna que pertenezcan. Se trata de volver a un marxismo "cálido" (como diría Ernst Bloch), verdaderamente *dialéctico*, que hunda su escalpelo en *todas las* contradictorias complejidades de la sociedad, la historia, la política, la cultura. Que no se contente con una mera "racionalidad instrumental" (para citar ahora a Adorno) que pretenda disolver la singularidad de cada una de las prácticas y de los individuos en la generalidad de un Concepto acabado (lo cual sería la peor forma del idealismo). Que no desestime los dramas *individuales y singulares* de cada sujeto en nombre de unas abstractas leyes de la Historia, leyes que, por supuesto, existen (aunque fuera de manera "tendencial"), pero siempre encarnadas en constelaciones histórico-concretas a las que no podemos hacerles perder su especificidad, incluso a veces su completa singularidad, incluso su "contingencia".

Esto ha sido siempre un problema para el marxismo, ya desde su nacimiento y a todo lo largo del siglo XX. El marxismo se tuvo que pensar a sí mismo *simultáneamente* como un proyecto revolucionario en un sentido estrictamente político-económico-social, y como una "revolución filosófica" en todos los planos de la cultura. A partir de la primera gran revolución socialista de 1917, las urgencias y catástrofes del siglo XX tendieron a impedir que esos dos grandes registros se articularan equilibradamente, o mejor, se realimentaran mutuamente. Después de la desaparición de esas grandes figuras político-intelectuales que fueron Lenin, Trotsky, Gramsci o Rosa Luxemburgo, con muy pocas excepciones se produjo una *bifurcación* entre un marxismo "economicista-politicista" y un marxismo "filosófico-culturalista" (o "superestructural", para apelar a una vieja jerga): el *marxismo "occidental"*, según la expresión popularizada por Perry Anderson (1975; aunque originariamente le pertenece a Merleau-Ponty, 1966). Solo muy pocas veces y muy parcialmente pudieron

volver a juntarse esas piezas del “rompecabezas” marxista. Y por supuesto, la situación se agravó –o quizá directamente dio comienzo allí– con la usurpación estalinista del poder en la URSS, que en términos “filosóficos” transformó el materialismo histórico en una caricatura ramplona y mediocre denominada “materialismo dialéctico”. Sin embargo, aquí tenemos que ser cuidadosos: la “usurpación” sin duda existió, pero los marxismos, hasta el día de hoy, están en deuda consigo mismos –y más importante, con los pueblos a los que pretenden emancipar– respecto no solamente de qué fue lo que *hizo posible* que esos procesos de “degradación” sucedieran (para esto no faltan cuantiosos y valorables análisis de Trotski en adelante, aunque nunca plenamente satisfactorios), sino de qué *podría hacer posible* que no se repitieran en el futuro.

Como sea, no importan tanto los nombres individuales como la constatación de una *disociación* entre teoría y práctica que dejó a *los* marxismos casi siempre rengos de alguna de sus piernas. Es cierto que muchos partidos comunistas europeos (muy especialmente el francés y el italiano) contaron con importantes intelectuales que, dentro de los límites partidarios, intentaron alguna renovación filosófica trascendente (son notorios los casos de Henri Lefebvre o Louis Althusser en el PC francés); pero la sumisión partidaria a los *diktats de* Moscú terminó dejándolos en estado de casi impotencia, si no directamente expulsados. Particularmente trágico, como es sabido, es el caso del húngaro Georgy Lukács, “ninguneado” y denostado de todas las formas posibles, forzado a “autocriticarse” vergonzosamente, y ocasionalmente incluso encarcelado. Los trotskistas –y en menor grado los simpatizantes europeos del maoísmo– sí tuvieron, incluso por tradición, una pléyade de intelectuales-militantes notables (uno piensa en nombres como los de Isaac Deutscher o Ernest Mandel), pero su situación minoritaria, sus divisiones internas, su aislamiento y abierta persecución por parte no solo de la burguesía sino del propio estalinismo restó mucha eficacia a su accionar. En definitiva, para los intelectuales de izquierda radical en Europa Occidental terminó imponiéndose –un poco por necesidad, otro poco por elección– el modelo del “compañero de ruta” que apoya lo que resulta apoyable, pero que conserva su distancia y autonomía crítica: el ya nombrado Sartre en Francia, o Pier Paolo Pasolini en Italia, serían ejemplos paradigmáticos. Lo cierto es que el ideal gramsciano del *intelectual orgánico* nunca terminó de cuajar en el Occidente europeo. En

términos generales, las aguas se dividieron entre un marxismo político "rutinario", dogmático, poco o nada sofisticado en términos teóricos, y un marxismo filosófico con gran poder de elaboración de ideas, pero considerablemente enajenado de la cotidianidad de la *praxis* política.

Una situación similar nos encontramos en América Latina, al menos respecto de los partidos comunistas "oficiales". Con las excepciones de siempre (aquí el paradigma "fundador" sería José Carlos Mariátegui) se demostró también la disociación de que hablábamos, con unos PC con escasa elaboración teórica, y cuya conducta política fue por lo menos deplorable: recuérdese el asesinato abyecto de Trotsky en México, o la alianza del PC argentino con la embajada norteamericana contra el peronismo en 1946, etcétera. Desde ya, hubo una importantísima renovación marxista, o en general de izquierda, en la década del 60, a partir de la Revolución cubana, y en el marco de las grandes rebeliones emancipatorias del Tercer Mundo, así como de la guerra de Vietnam, que dio lugar al fenómeno de una "nueva izquierda" también en Latinoamérica, con importantísimos desarrollos teóricos (que por mor de brevedad podemos agrupar bajo la etiqueta gruesamente general de la *teoría de la dependencia* y similares). Lamentablemente, por el lado político, en América Latina la hegemonía de las ideologías y las prácticas "foquistas" o guerrilleristas hizo mucho para obstaculizar una verdadera organización autónoma de las masas, que a la larga se encontraron prácticamente inermes cuando llegaron los "años de plomo" de la oleada de golpes militares en los 70, ya que la "militarización" de las izquierdas más radicalizadas, además de constituir una estrategia equivocada, fue manifiestamente insuficiente para resistir el embate.

Una vez más, toda esta constelación se agravó dramáticamente, para todo el marxismo –tanto político como intelectual– con el colapso de los "socialismos reales" finalizando la década del 80. En el registro político, los partidos comunistas, en el mejor de los casos, se "reciclaron" hasta disolverse en las tibias aguas socialdemócratas, o sencillamente desaparecieron. En el registro intelectual, muchos antiguos marxistas se "reconvirtieron" hacia la derecha –recuérdese en Francia la corriente de los llamados *nuevos filósofos*– o, más ambiguamente, se confundieron con las nuevas corrientes *post* (post-modernismo, post-estructuralismo, post-marxismo, etcétera), tomando distancia a

veces definitiva con el marxismo. En este contexto y en América Latina, la recuperación de la democracia formal en esos mismos años 80 no produjo como efecto un renacimiento del marxismo, sino más bien lo contrario: una comprensible pero amputada y excesiva confianza en la *pura* democracia jurídica y la sustitución de la lucha de clases por la lucha por los derechos humanos (dos cosas que deberían haber sido estrechamente complementarias) redundó en el “secuestro” de las democracias por las prácticas globalizadoras del Capital. La palabra “izquierda”, al igual que ocurrió en Europa, terminó calificando a lo sumo a las socialdemocracias, los “progresismos” de clase media, los populismos y bonapartismos *sui generis* de variada especie. El terreno estuvo preparado para la demoledora reacción conservadora/neoliberal de los 90 y sus efectos realmente devastadores, también en el plano intelectual e ideológico-cultural. La relativa recuperación que se produjo en los 2000, cualesquiera hayan sido sus indudables ventajas, no se propuso sin embargo traspasar los límites del “sociometabolismo del Capital”, y actualmente, con sus marchas y contramarchas, muestra claros síntomas de agotamiento.

Este esquemático “repaso” por la historia reciente del marxismo nos pareció necesario. Es el trasfondo de la inevitable pregunta que surge tras él: ¿Dónde estamos parados *hoy*? El panorama, a simple vista, no podría ser más contradictorio. El mundo capitalista (es decir, hoy por hoy, *todo el* mundo) está en estado de verdadera *catástrofe*. Como lo insinuábamos más arriba, no se trata de una mera crisis económica, política y cultural, sino de una catástrofe *civilizatoria* en su conjunto, incluyendo guerras injustas y genocidios sangrientos, hambrunas y pestes, destrucción de la naturaleza, nuevas formas de explotación y alienación, casi completa pérdida del *sentido mismo* de la existencia humana. En el marco de esta situación, no pareciera haber mucho lugar para el optimismo reconstructor tendiente a reorientar al marxismo para, entre muchas otras cosas, volver a conectar sus ricos componentes tanto políticos como filosóficos. Decimos “el marxismo” no por una suerte de obcecación o pereza intelectual, sino porque estamos convencidos de que es la única alternativa que puede rescatar al mundo actual de su agonía. Pero, debemos ser honestos y rigurosos: el marxismo, *los* marxismos, todavía *no están* haciendo eso.

Y, sin embargo, hay signos. Algo se mueve en el mundo. Ya hemos visto que despuntan por doquier movimientos de resistencia, aunque ni por sus

principales bases sociales ni por sus objetivos explícitos (a veces francamente ausentes) puedan ser calificados de “marxistas” en un sentido clásico. En el campo intelectual, vuelve a despertarse de a poco el interés por un retorno –todo lo matizado y flexible que se quiera– del materialismo histórico, y por lo que desde hace unos años se denomina *la idea del comunismo*. Como lo atestigua, sin ser el único ejemplo, el éxito inesperado del libro de Piketty (libro más bien mediocre, pero no es este nuestro tema aquí), las críticas al dominio del Capital y el nombre de Marx están iniciando una probable “vuelta” al centro de la escena.

Esa reconstrucción no será nada sencilla. La hegemonía ideológica de las derechas –o, en el mejor de los casos, del “progresismo” más o menos liberal– durante las últimas décadas, ha producido un retraso teórico tanto como político por parte del marxismo. Pero “teórico” y “político”, siendo dos instancias que el marxismo no puede pensar por separado, no son dos momentos que puedan ir (ni hayan nunca ido) mecánicamente acompasados. Las reacciones populares mundiales que se están produciendo por doquier son por definición *más rápidas* que la elaboración filosófica. En la mayoría de los casos, sus urgencias no dan suficiente tiempo para demasiadas complejidades teóricas. Sin embargo, es necesario hacer el esfuerzo. Como solía decir Lenin, no puede haber una buena política marxista sin una buena *teoría* marxista en permanente renovación.

2.

La actual necesidad de un “renacimiento” marxista es inseparable, para comenzar, de una tarea de una enorme magnitud: es necesario revisar, con toda la radicalidad crítica que sea necesaria, sin prejuicios ni preconceptos de ninguna clase, aquellos “fracasos” de las experiencias de los “socialismos reales”. Hay que revisarlos, por supuesto, en términos políticos, sociales y económicos, pero también (si es que se quiere mantener el marxismo como “gran empresa civilizatoria”) en términos filosófico-culturales, y hasta en términos “psicológicos” y, si se quiere decir así, *ontológicos*, en un sentido más o menos lukácsiano. En los socialismos reales, y especialmente en la URSS, el marxismo quedó congelado, paralizado, o peor aún, *retrocedió* sobre sus pasos hasta transformarse en una

pobre, mediocre, caricatura de sí mismo. Y lo peor de todo es que esta “caricaturización” sirvió para hacerlo devenir –no al marxismo, sino a su caricatura– en una excluyente *doctrina de Estado* como instrumento de férrea dominación *sobre* (y no *de*) el proletariado y la sociedad en su conjunto.

En nombre de ese “marxismo” convertido en discurso del terrorismo estatal, para colmo, se cometieron los crímenes más abyectos, desde la aniquilación por hambre de millones de campesinos (de ninguna manera solamente *kulaks*) mediante la política de colectivización forzada de la agricultura, hasta el exterminio de toda la vieja guardia bolchevique mediante la farsa canallesca de los juicios “autocríticos”, pasando por los siniestros *gulags* en los que fueron esclavizados o directamente liquidados otros millones de opositores o meros disidentes, todo ello acompañado del más férreo control ideológico y político sobre una población inerme, desarmada en términos tanto sociales como culturales, y abrumada por la escasez permanente, producto de los persistentes fracasos económicos y técnicos. Nada de ello puede atribuirse a simples “errores” ni solamente al bloqueo cruel de las potencias capitalistas (dos cosas que también existieron, desde ya), sino que fue en buena medida un plan premeditado de dominación y construcción de poder despótico por parte de una camarilla burocrática que, otra vez, “secuestró” en propio beneficio los extraordinarios logros de la gran Revolución de Octubre.

No es de extrañarse que uno de los miembros más lúcidos y brillantes de aquella “vieja guardia”, León Trotsky (pronto asesinado brutalmente por la misma camarilla, luego de haber aniquilado prácticamente a toda su familia), pudiera afirmar que el estalinismo era el peor “totalitarismo” (Trotsky usa literalmente ese término) que hubiera conocido la modernidad...¡y ello en 1938, cuando ya hacía cinco años que Hitler estaba en el poder, y dieciséis que se había producido la “marcha sobre Roma” de Mussolini! (2012). ¿Exageraba, pues, o chocheaba, el antiguo prócer revolucionario? No: “peor” significa aquí sencillamente que, mientras de *Mi lucha* de Hitler se desprendía inequívocamente Auschwitz (o algo similar), deducir de *El Capital* los *gulags* y todo lo demás que hemos descripto, sostiene Trotski, es una traición infame, totalmente imperdonable, del proyecto emancipador de Marx. ¿Lo es también del de Lenin? Desde luego que el propio Trotsky respondería con una indignada negativa, pero esta es una pregunta que ha recurrido una y otra vez en los debates sobre el

estalinismo, y aunque también nosotros reconocemos la inclinación a responderla negativamente (recuérdese, entre muchas otras cosas, el famoso *Testamento* en el que Lenin, al borde de la muerte en 1924, levanta serias advertencias sobre la figura de Stalin y las tendencias a la burocratización del partido bolchevique), no podemos darnos el lujo de ignorarla tan fácilmente. El problema aquí es que limitarnos a hablar de "traición" –aun cuando pensáramos que efectivamente la hubo–, aparte de suponer una suerte de reduccionismo psicologista de un proceso multicausal de una enorme complejidad, nos ahorra demasiado cómodamente un debate profundo (y doloroso) a propósito de los potenciales "errores" inscriptos desde el vamos en el proyecto originario, así como sobre ciertas *prácticas políticas* del bolchevismo que en los primeros años de la revolución pudieran haber colocado, incluso inadvertidamente, algunas de las bases de la posterior "degeneración" estalinista.

Como sea, *este* "fracaso" (o derrota / traición / perversión) del impulso revolucionario primigenio es una de las mayores tragedias del último siglo. Ha puesto en seria cuestión la mayor esperanza de liberación que los pueblos conocieron en toda la historia moderna, y ha contribuido de manera decisiva a la legitimación tramposa del desprestigio al que la burguesía ha siempre intentado someter al marxismo. Para empezar, ello obliga a los marxistas a examinar con todo el rigor y dureza que fuera necesaria los problemas de lo que rápidamente podríamos llamar la *institucionalización* de las revoluciones, es decir, cómo, y si es posible, que el nuevo poder *constituido* se separe lo menos posible del poder *constituyente* de las masas, adaptándolo a ese proceso de *revolución permanente* que el propio Trotsky teorizó, pero que no tuvo oportunidad o posibilidad de poner en práctica. Y sobre esta base, como decíamos más arriba, nos obliga a pensar de nuevo, una y otra vez, cómo reconstruir a escala mundial un "imaginario de revolución" que ha caído en descrédito generalizado.

No es necesario repetir, sin embargo, que es imprescindible hacerlo, y más aún en nuestros tiempos de crisis también generalizada del capitalismo, para evitar que esa crisis se "resuelva" falsamente mediante nuevos intentos "reformistas" como los actualmente existentes en diversas partes del mundo, y que indefectiblemente volverán a chocar con el "techo" que les impone el sistema, en un círculo vicioso que, como también decíamos, cada vez está más corto de tiempo. Eso, en el mejor de los casos: en el peor, que la crisis se "resuelva" por

derecha, con la profundización de las tendencias destructivas, racistas, xenófobas y de terrorismo imperial y fundamentalista que ha despertado la propia crisis. Estamos ante una tarea inmensa, ciclópea, de recomposición política y también "intelectual y moral" (como hubiera dicho Gramsci), que, además, por supuesto, no depende solo de la buena voluntad y el trabajo dedicado de un conjunto de individuos, sino también, y principalísimamente, del movimiento de los pueblos. Porque, como solía decir nuestro maestro y amigo León Rozitchner, *cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar*.

Dicho esto, hay una interminable lista de cuestiones que deben ser pensadas, y por cierto algunas de ellas se están pensando. Solo me permito, en todo lo que sigue, apuntar algunas que me han preocupado personalmente (aunque claro está que no solo a mí) en los últimos años. Lo hago, cabe aclarar, en modesta calidad de *intelectual,* que no se siente autorizado, ni tendría la suficiente competencia, para pontificar sobre estrategias y tácticas de la política coyuntural, más allá de opiniones y principios muy generales como los que hemos enunciado.

Para empezar, y siguiendo el ejemplo del propio Marx, el marxismo tiene que profundizar y ampliar su diálogo –todo lo conflictivo y ríspido que sea necesario– con otras vertientes (que en su propio terreno pueden o no ser "marxistas") de la cultura y el pensamiento crítico. Desde el psicoanálisis –que hoy en día es indispensable para abordar cuestiones como las de la ideología o la alienación– a la antropología –igualmente necesaria en la reflexión crítica sobre lo que suele llamarse la Alteridad cultural–; desde el llamado "deconstruccionismo" –útil asimismo para interrogar las ideologías y formas de poder inscriptas insensiblemente en los textos y discursos culturales– hasta las nuevas hermenéuticas –puesto que un "momento" interno al propio materialismo histórico es el de la *interpretación crítica* del universo simbólico en general–; e incluyendo las también nuevas formas de teoría política (como la *biopolítica* teorizada en las obras de Foucault, Agamben o Espósito) que, mal o bien, intentan dar cuenta de formas de dominación que Marx, en su época, no podía prever, si bien son *hasta cierto punto* explicables por medio del marxismo, en tanto tienen que ver con desarrollos novedosos de las fuerzas productivas y las relaciones de producción y con similarmente novedosas formas de "ideologización" de tales desarrollos.

Para continuar, el marxismo, los pensadores tanto como los dirigentes políticos del marxismo, deberían tener el coraje de volver, no digo sobre el enunciado, pero sí al menos sobre el "espíritu", de la *boutade* adorniana de un *marxismo sin proletariado*. Ese oxímoron, que supone un marxismo "castrado", amputado de la *materialidad histórica* que le da su razón de ser al proyecto revolucionario, no es otra cosa que una interrogación radical a las transformaciones profundas que ha sufrido el capitalismo en el siglo XX (y ahondadas más aún en lo que va del nuestro).

Por otra parte, hay un terreno particularmente "delicado" en el cual el marxismo "normal" y mayoritario tiene serios déficits y/o retrasos. Es el de la cada vez más generalizada –al menos en ámbitos académicos e intelectuales– discusión sobre la llamada *teología política*. En un mundo donde –por razones muy variadas y complejas– se verifica un retorno de lo religioso en todas sus vertientes, los marxistas no pueden conformarse con seguir recitando ritualmente el sonsonete del "opio de los pueblos", una expresión, dicho sea de paso, que frecuentemente es sacada de un contexto muy denso en el cual Marx dice muchas otras cosas al respecto. Y ello para no mencionar la sugestiva frecuencia con la que el propio Marx recurre a metáforas de orden "teológico": el *fetichismo* de la mercancía, el capitalismo como *religión* de la mercancía, etcétera, además de su célebre –y más enigmática de lo que parece a primera vista– afirmación de que la crítica de la política debería empezar por la crítica de la *religión*.

Entiéndasenos bien: no se trata de abogar por un *retorno* a la religión en ningún sentido convencional del término, sino de tomarse en serio el fenómeno, si es que el marxismo, como creemos, debe ser una teoría y una *praxis* a la cual "nada de lo humano le es ajeno". El marxismo, sin embargo, no ha explorado suficientemente hipótesis de explicación que vayan más allá de las fórmulas corrientes y generalmente reductivas. No ha sabido bucear con suficiente profundidad en una cada vez más angustiada necesidad, en el capitalismo actual, de una búsqueda de sentido "trascendente", sentido *expropiado* por lo que Heidegger llamaría "la esencia de la técnica" o Adorno y Horkheimer llamarían la "racionalidad instrumental" como "metafísica" central del tardocapitalismo, que, con su reducción de la vida misma a la lógica productivista, ha generado una suerte de *vacío de sentido* como una de las manifestaciones más volátiles pero también más existencialmente dramáticas de la *alienación*.

Es sobre este telón de fondo que no se debería menospreciar (mucho menos despachar alegremente como simple "opiáceo" ideológico) el "retorno" de la *teología política* a todo lo largo del último siglo. Si bien es verdad que la denominación misma, al menos en su sentido contemporáneo, tiene un origen de "derechas" (su autor es el gran jurista y politólogo proto-nazi Carl Schmitt, que empezó a hablar de ella a principios de la década del 20, no casualmente a poco de producida la revolución bolchevique) se suele olvidar que hay toda una tradición marxista que incorpora cuestiones teológico-políticas, y que nace *también* en la década del 20 con nombres como los de Walter Benjamin o Ernst Bloch, y en las últimas décadas ha habido un renacimiento de esa corriente teológico-política "de izquierdas" –con muchos matices y diferencias internas, naturalmente– que incluye autores como Alain Badiou, Slavoj Zizek, Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Jacob Taubes, Gianni Vattimo y muchos otros. Vale la pena recordar aquí que América Latina, en los años 60, tuvo su propia e idiosincrásica versión de teología política de izquierda bajo la etiqueta de *teología de la liberación*, si bien sin el alto grado de sofisticación filosófica que alcanza hoy en sus cultores europeos. Pero sí se puede encontrar una suerte de "síntesis" de estos abordajes "intercontinentales" en algunos filósofos latinoamericanos actuales, como es el caso de la *filosofía de la liberación* de Enrique Dussel.

¿Por qué –más allá de lo que se piense de la religión o de la teología, o más particularmente del tratamiento que aquellos autores están dándole a tales temas– la discusión nos parece en sí misma importante? El retorno de lo teológico, como decíamos, es un *síntoma* del callejón sin salida a que ha llegado el capitalismo en términos de construcción de un sentido legitimador para su propia lógica de producción e interpretación de la realidad: eso hace que "lo teológico" no sea solamente una exquisita especulación para la *gauche divine*, sino una dimensión ideológico-cultural de primer orden, nos guste o no. Y hay que recordar que tampoco los "socialismos reales" consiguieron de ninguna manera eliminar lo religioso de la cultura popular, como quedó palmariamente demostrado a partir de su colapso.

Ya en estos términos, el pensamiento crítico en general y el marxista en especial no pueden darse el lujo de ignorar semejante "sintomatología". Pero, además, lo teológico "retornante" en esos pensadores viene asociado a lo

político –en un contexto, conviene no olvidar, de proliferación de toda clase de "fundamentalismos" *tanto* islámicos como cristianos y judíos en sus diversas corrientes, como expresión "perversa" de la lucha de clases a nivel mundial–, y con una inflexión que puede ser más o menos claramente marxista, pero es de *izquierda*. No parece azaroso que la preocupación por lo teológico-político aparezca cada vez más asociada a la búsqueda de una redefinición del concepto de *comunismo*, entendido genéricamente como el movimiento de reapropiación del bien *común* de los pueblos expropiado por las clases dominantes, así como de la necesidad de re-fundación de los lazos sociales (el *re-ligare* que está en la raíz de la palabra "religión") con un espíritu de solidaridad y fraternidad que está, al menos discursivamente, en la raíz de todas las grandes religiones históricas, como lo está en la de todas las variantes del socialismo.

La "teología" así entendida (y por supuesto por fuera de las Iglesias institucionales organizadas como grandes centros de poder ideológico, o de las trivialidades de una artificiosa y postmoderna religiosidad *new-age*) no necesariamente tendría por qué cumplir un papel reaccionario, como *no* lo cumplió en muchas ocasiones en la historia, sobre todo cuando se levantó *en contra* de las doctrinas "oficiales" y buscó justamente recuperar ese espíritu comunitario-igualitario de los orígenes: recuérdense, en este sentido, tantas de las "herejías" medievales o movimientos como el de Joaccino di Fiore o Thomas Müntzer que despertaron el interés erudito de un marxista como Ernest Bloch. Desde luego, esos movimientos "comunistas primitivos" estaban en su momento destinados a fracasar indefectiblemente, por falta de condiciones objetivas (históricas, económicas, políticas, sociales) que los hicieran plausibles como alternativa de poder. Pero quién sabe si la *recuperación de* su espíritu originario –al menos como hipótesis de partida– en las *actuales* condiciones, y con nuestras *actuales* herramientas teóricas (incluyendo en primer lugar el marxismo, desde ya) no podría dar lugar a bien interesantes debates filosófico-políticos que, insistimos, el marxismo no debería ignorar.

Tampoco es cosa de desconocer, por otro lado, que lo que estamos llamando el "retorno" de lo teológico podría estar dando cuenta de una serie de *fallas*, o en todo caso de *insuficiencias*, del marxismo histórico, que muchas veces –en un exceso que podríamos calificar de *ultra-racionalismo* combinado con materialismo "vulgar"– creyó poder reducir a sus categorías más duras *todos*

los enigmas, angustias, inquietudes o incertidumbres del "alma" humana, y creyó que mediante esa reducción podía explicar –y más aún, "superar"– rápidamente algo tan complejo como lo religioso. El retorno de lo teológico, como muchas otras cosas que todavía no podemos explicar o que quizá ¿por qué no? sean inexplicables, no deja de ser una ojalá que aprovechable lección de modestia.

3.

Prosigamos con nuestro listado. Necesitamos repensar y complejizar –sobre todo en nuestra condición de latinoamericanos– categorías como las de *imperialismo* o *neocolonialismo*. Por supuesto que esto también se está haciendo, pero hay que redoblar esfuerzos. El mundo ha cambiado mucho desde los tiempos de Hilferding y Lenin. Fenómenos como la mal llamada "globalización" (*mundialización de la Ley del valor del Capital*, como traduce Samir Amin, 1997) o los profundos cambios en las fuerzas productivas y las comunicaciones, así como lo que da en llamarse la "financiarización" (el hecho de que el capital dominante global sea el *financiero*, y no el productivo-industrial) han introducido muchísimas y complejas "novedades" en la lógica de la dominación mundial por parte de las grandes potencias imperialistas. Y otro tanto sucede con las formas de *resistencia* a esa dominación. Aunque no supongan una estricta novedad, en las últimas décadas han proliferado y se han profundizado toda clase de movimientos "identitarios" (postcoloniales, étnicos, de género, ecologistas, "indignados", "sin-papeles", etcétera) que *exceden los* parámetros clásicos de la lucha de clases, si bien siempre en última instancia *sobredeterminados por* esos parámetros.

Este último punto es sumamente importante. El colapso de los "socialismos reales", la concomitante "crisis" del marxismo tradicional, la "globalización" y la emergencia de esos "nuevos" movimientos sociales y culturales han permitido que se abriera un serio interrogante dirigido a la noción clásica de la *lucha de clases* y al rol central del *proletariado* en ese proceso. Esto ha ido acompañado en el plano teórico, como es sabido, por la recusación de una típicamente "moderna" noción sustancialista del Sujeto (recusación que tampoco

en sí misma es una gran novedad, puesto que puede detectársela de distintas maneras en pensadores críticos de la modernidad tales como el propio Marx y por supuesto Freud) a favor de un sujeto –que rápidamente podemos etiquetar de "posmoderno"– diseminado, disperso, múltiple, "rizomático", en suma, desustancializado y despojado de una identidad rígida. No deja de haber, otra vez, un defendible *momento de verdad* en estas reconceptualizaciones. Pero hay, al mismo tiempo, un muy grave riesgo: el de que terminemos perdiendo, detrás de la volátil humareda de esas "dispersiones", el *núcleo duro* de los conflictos estructurales decisivos que podrían transformar radicalmente el sistema.

No cabe ninguna duda –y es casi una obviedad vulgar volver a decirlo– de que el proletariado ya no puede ser pensado exactamente de la misma manera en que pudo hacerlo Marx en el siglo XIX. Las muy profundas transformaciones en la tecnología y las fuerzas productivas, los nuevos medios de comunicación y la informática, el incremento cuantitativo y cualitativo de lo que ha dado en llamarse *trabajo inmaterial* –y que ha dado lugar a lo que algunos bautizaron como *obrero social*–, la mucho menos "idílica" multiplicación de diversas formas de trabajo "informal", el ya aludido papel dominante del capital financiero sobre el productivo, son cambios que han contribuido a modificar la configuración tradicional de las clases trabajadoras. Como consecuencia –y aunque por supuesto continúen existiendo por todas partes los conflictos tradicionales en la esfera de las relaciones de producción industriales– la imagen global de la lucha de clases ha cambiado mucho respecto de la del siglo XIX e incluso buena parte del siglo XX. Por solo dar un ejemplo (cada vez más "actualizado"), las luchas mundiales contra el racismo, o contra la xenofobia antiinmigración, o las luchas de las diversas expresiones del feminismo o las identidades "trans" (expresiones muchas veces no solo diferentes sino inconciliables entre sí), o contra la destrucción de la naturaleza (que van más allá de los ecologismos convencionales) se nos aparecen como muy *otra cosa* que la lucha de clases tradicional, y solo muy pocas veces articuladas de alguna manera con ella.

Pero, por otra parte, seguimos estando en el *capitalismo,* donde siguen más vigentes que nunca los resortes fundamentales de su lógica de acumulación: la explotación via extracción de plusvalía (relativa y absoluta), la alienación y lo que Lukács llamaba *reificación*, lejos de haberse "dispersado" también ellas, se han hecho cada vez más patentes y más duras. El *funcionamiento* del sistema

capitalista puede ser cada vez más “rizomático”, pero sus *límites* están cada vez más endurecidos, sobre todo desde aquel colapso de los “socialismos reales”.

No hay, en estas condiciones, razón alguna para abandonar la premisa de la *lucha de clases*, ni para desechar la “centralidad” de la clase trabajadora en ese proceso, aunque ella deba ser definida más “flexiblemente”, o menos “sustancialmente”, y debamos renunciar (como siempre lo hicieron muchos pensadores marxistas, por otra parte) a endiosarla como *el* Sujeto de la Historia predeterminado por algún Destino ineluctable. Nunca fue esa –es un mito burgués con el que es necesario terminar– la postura del mismísimo Marx. Una cosa es decir que el proletariado es la clase que, por su posición en la lógica de la propiedad de los medios y las relaciones de producción, puede llevar consistentemente adelante la transformación de la “totalidad” del modo de producción capitalista (solo en este sentido se la puede calificar de clase *universal*), y otra muy distinta es la abstracción idealista y antihistórica de que sea la predestinada por algún Demiurgo creador a salvar a la humanidad (para no mencionar que hoy en día, y desde hace ya décadas, la mayoría del proletariado mundial *no está* imbuido de aquel “imaginario” revolucionario que mencionábamos: en general no está, digamos, procesando su pasaje al *para-sí*, algo de lo que ciertas izquierdas irreflexivamente “optimistas de la voluntad” no parecen terminar de hacerse cargo) . En todo caso, es el muy material, histórico y concreto *proceso* de la lucha de clases el que puede ser pensado como “sujeto” de la historia, que en su propio curso le irá asignando su lugar a las “identidades” de los contendientes. La diferencia, desde luego, es que la clase dominante tiene *desde el vamos* ese lugar asignado, mientras que las clases dominadas deben pasar, siempre en el curso de la lucha de clases, del *en-sí* al *para-sí* (según la terminología hegeliana profundamente transformada por Marx, y por Lukács, 1968). Formas relativamente nuevas de pensar la conformación de diversos *para-sí* –inspiradas en el pensamiento “indigenista”, en otra relación con la Naturaleza, en las (trans)identidades de género, o lo que fuere– solo pueden ser realmente aportantes a una transformación radical si son (no subordinadas, pero sí) *articuladas* con la “base” de la lucha de clases.

Ello no quita que todos esos cambios de los que venimos hablando deban ser tenidos rigurosamente en cuenta, en tanto afectan a veces de forma decisiva la estructura misma del sistema. Por ejemplo, la inédita sofisticación de

las nuevas fuerzas productivas "inmateriales" ha hecho mucho por disolver las fronteras nítidas entre lo que tradicionalmente se llamaba la *base* y la *superestructura* de la sociedad (una dicotomía, también hay que señalarlo, que *casi nunca* tuvo en Marx –en seguida nos ocuparemos al pasar de las excepciones– el carácter de mecánica exterioridad entre sus partes que malinterpretó el marxismo "vulgar"). La Escuela de Frankfurt, en sus canónicos análisis sobre la *industria cultural*, ya a fines de la década de 1940 había señalado dramáticamente la importancia de la "cultura" como instrumento de *dominación*, y más aún de verdadera producción de una *subjetividad* adaptada a la lógica del poder del Capital (Horkheimer y Adorno, 1972). Desde entonces, pensadores críticos de todo tipo, marxistas o no plenamente marxistas (desde los *Aparatos Ideológicos del Estado* de Althusser a las genealogías del poder *panóptico* de Foucault, pasando por la *sociedad del espectáculo* de Guy Debord) no han hecho más que confirmar y "dramatizar" aún más ese diagnóstico. Y hace ya un par de décadas Fredric Jameson (1998) analizó muy agudamente la "sinergia" entre una cultura que es cada vez más *económica* y una economía cada vez más *"cultural"*.

Todo ello abre nuevos campos de batalla –o amplía y *complica* la dimensión de los ya existentes– en el plano de la producción simbólica en general, el arte y la literatura, los medios de comunicación y demás. Y también implica un renovado protagonismo y la necesidad de una cierta redefinición de la clásica problemática de la *ideología*, en tanto revela formas de producción de *hegemonía* (en el sentido gramsciano) y de construcción de *consenso* para el sistema harto más complejas que las que pudo conocer Marx. No podemos seguir pensando el tema con metáforas imperfectas como la de *falsa conciencia* (para el psicoanálisis, en cierto sentido, *toda conciencia* es falsa, pues la "verdad" está en las operaciones del inconsciente), o la metáfora *"fotográfica"* (la *camera obscura* de la que habla Marx en *La ideología alemana*) o la metáfora *arquitectónica* (la del "edificio" con su *base y* su *superestructura*). Por fortuna, tenemos en el propio Marx la pista de por dónde pensar más correctamente la cuestión de la ideología: se trata del famoso análisis sobre el *fetichismo de la mercancía* en el capítulo I de *El Capital*. Eso está lejos de ser una estricta crítica "económica", en el sentido técnico del término: la *fetichización* de la mercancía es toda una *lógica* de pensamiento, la que corresponde a la "dominación intraeconómica" del Capital, y que permea toda nuestra *Weltangschauung*, nuestra entera concepción del mundo real,

manifestándose en todas las esferas de la experiencia, atravesadas por el funcionamiento “fetichizante” de nuestro aparato simbólico. Para esto último es que, decíamos, nos resultan importantísimos los desarrollos de la teoría psicoanalítica en su potencial “aplicación” al universo de lo social, lo político y lo cultural, tal como lo vienen haciendo autores de formación marxista “heterodoxa” como los ya citados Jameson (1989) y Zizek (1998).

Y luego, en relación al imperialismo y las culturas de la “globalización”, está la sempiterna problemática de lo *nacional*. Pero no nos ocuparemos de esa espinosa cuestión aquí: para saber lo que mal o bien pensamos sobre ella, el/la lector/a interesado/a puede remitirse a otros capítulos de este libro[1].

Bibliografía

Amin, Samir. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Anderson, Perry. (1975). *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1972). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric. (1989). *The Political Unconscious*. Londres: Verso.

Jameson, Fredric. (1998). *El giro cultural*. Buenos Aires: Manantial.

Lukács, Georgy. (1968). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Grijalbo.

Merleau-Ponty, Maurice. (1966). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: Siglo XX.

Prawer, Siegbert Salomon. (2011). *Karl Marx and World Literature*. Londres: Verso.

[1] Ver *infra*, “Los restos del pasado y la memoria del futuro”, y también “La rama dorada y la hermandad de las hormigas”

Sartre, Jean-Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Trotsky, León. (2012). *El caso Trotsky*. Buenos Aires: CEIP.

Zizek, Slavoj. (1998). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

De fetiches también (y especialmente) se vive

Capitalismo y Subjetividad: el fetichismo entre Marx y Freud*

Esta "esencia humana" es una no-naturaleza. Un producto artificial, o, más precisamente, facticio, y por eso no es casual que Marx haya reencontrado el sustantivo fetiche *que proviene, a través del portugués* feitico, *del latín* facticius*: hecho con arte. Su equivalente, en español, es* fechizo *o* hechizo, *y hace alusión al poder que ciertas palabras o símbolos mágicos tienen sobre un sujeto.*

Dardo Scavino (2009)

La plusvalía es la causa del deseo de la cual una economía hace su principio.

Jacques Lacan (1977)

En lo que sigue, intentaremos desplegar –muy desordenadamente– una sucinta hipótesis: lo que clásicamente se ha denominado *crítica de la ideología* no puede ser otra cosa, en sus componentes más básicos y fundantes, que una crítica de los mecanismos de *fetichización* de la realidad –algo más fácil de enunciar que de explicar, como se verá. Esa crítica, no obstante, debe tomar en cuenta dos registros heterogéneos uno al otro, aunque articulados en muchos de sus puntos: por un lado, se puede decir que *toda* "realidad" es *constitutivamente fetichista*, ya que el mecanismo de *renegación* supuesto por la operación fetichista es en sí mismo productora de subjetividad; por el otro, hay un fetichismo histórico-concreto que es *estructural* del modo de producción capitalista –y con "estructural" queremos decir que no es un mero *efecto* entre otros de

* Extraído de Carpintero, Enrique (comp.) (2013). *Actualidad del fetichismo de la mercancía*. Buenos Aires: Topía.

tal modo de producción, sino por así decir su *modo de ser* mismo: el fetichismo llamado "de la mercancía" es la condición de posibilidad *sine qua non* de la propia existencia del capitalismo, al mismo tiempo que es su "efecto" estructurante. Del primero de estos dos registros intenta dar cuenta la teoría psicoanalítica; del segundo, la teoría marxista. Una consecuencia de nuestra hipótesis, pues, es que nos son necesarias *ambas* teorías para examinar la cuestión del fetichismo. No se trata, aclaremos, de ninguna ilusión de "interdisciplinariedad": marxismo y psicoanálisis son, en muchos sentidos, teorías *incompatibles*. Pero, precisamente, en tanto ambas se han ocupado del fenómeno de la fetichización de lo real (y lo han hecho con modos de razonamiento notablemente similares, como trataremos de mostrar) cada una de ellas puede hacer las veces de una suerte de *atalaya*, de plataforma de observación para los avances de la otra. Y quizá ¿por qué no? de "correctivo" para sus respectivos "excesos".

1.

El conocimiento crítico basado en la *praxis* (y las teorías marxista y freudiana son eso, cada una desde su propia perspectiva), es un proceso de construcción de las condiciones que permitan hacer "visible" lo que Fredric Jameson ha denominado el *inconsciente político* de la cultura. Esa construcción es en sí misma una *praxis*. Lo cual significa: una transformación de lo real que, sin embargo, parte de lo real mismo a transformar. Por lo tanto, no se trata aquí de ninguna omnipotencia iluminista que llega *desde afuera* con una teoría perfectamente acabada a sustituir los "errores" de la ideología o del pensamiento identitario[1]. Lo que hace el conocimiento crítico es *interrogar* las aparentes evidencias de ese pensamiento identitario (del "sentido común" en su acepción gramsciana) para reorientar la lógica bajo las cuales han sido históricamente construidas, en la dirección de una *re-totalización* (siempre provisoria) que empieza

[1] Es decir, un pensamiento –plenamente "ideológico"– que postula (en general sin saberlo) una completa *identidad* entre el objeto particular y el concepto general. Una de las formas de crítica de la ideología, entonces, es la que procura detectar el conflicto en este sentido *irresoluble* entre las particularidades del objeto y las pretensiones "hegemónicas" del concepto (Cfr. Horkheimer y Adorno, 1967).

por poner al desnudo que se trata, precisamente, de una construcción histórica y no de un dato "natural". Para poner al desnudo (hacer el *strip-tease*, decía célebremente Sartre, 1963) el conflicto no resuelto entre lo particular y lo universal, entre el objeto y el concepto. Para sustraerlo, en definitiva, a lo que Lukács llamaba la "tiranía de lo abstracto". Es evidente –si nos atenemos a una "filosofía de la *praxis*"– que solamente la *acción colectiva* (teóricamente "informada") de los oprimidos podrá llevar a sus últimas consecuencias esa transformación, puesto que el pensamiento identitario tampoco es él mismo una abstracción, sino que es la "teoría" de sus propias bases materiales. Pero el conocimiento crítico, incluso en sus aspectos más autónomamente "teóricos", es un *momento* indispensable de ese proceso. Como tal momento, sin embargo, y si pretendemos ser consecuentes con la "insubordinación de lo concreto" contra aquella "tiranía de lo abstracto", no puede estar sujeto a los "equivalentes generales" de un recetario universalmente aplicable, como con demasiada frecuencia (y con efectos que muchas veces pueden calificarse de trágicos) ha pretendido hacerlo el marxismo vulgar tanto como el psicoanálisis apresuradamente aplicado.

En este sentido, nosotros mismos, a mero título pedagógico, podríamos establecer una metafórica equivalencia: *la lucha de clases (en el sentido de Marx) es a la historia lo que el inconsciente (en el sentido de Freud) es a la "conciencia"*. En ambos casos, el primer término es la *verdad oculta* que actúa, por así decir, por detrás del fenómeno visible: la lucha de clases y las "pulsiones" inconscientes (como las llamó Freud) constituyen el *proceso subterráneo* que explica "en última instancia" los fenómenos perceptibles de la realidad humana (social-histórica, cultural y "psíquica"). La sugestiva comparación que es posible establecer entre los muy homologables modos de razonamiento de Marx y Freud (si bien, como es obvio, aplicados a "contenidos" diferentes de la realidad) han hecho que algunos autores contemporáneos –como es el caso de Fredric Jameson que acabamos de citar– puedan hablar de, por ejemplo, la lucha de clases como el *inconsciente político* de la historia.

Ante todo, salta a la vista que se trata de las dos únicas teorías de la modernidad que –contra las diversas formas de idealismo y/o positivismo dominantes, y también contra la idea de una teoría o filosofía "pura", así como contra toda forma de individualismo– ponen en evidencia que, justamente, *no hay* tal

teoría pura, sino que toda teoría está estrechamente ligada a (e incluso su validez "científica" depende de) alguna forma de *praxis*: para el marxismo, como es obvio, la lucha de clases indesligable del proceso y las relaciones de producción, y para el psicoanálisis el "lazo social" entre analista y paciente, amén del hecho de que la subjetividad "dividida" se conforma inevitablemente en el seno de las relaciones con el Otro (como queda claro, por cierto, ya desde la primera línea de la *Psicología de las masas y análisis del yo* de Freud), y no en una mónada "psicológica" encerrada en sí misma y aislada del mundo. Por otra parte, esas "homologías", como las hemos llamado, han permitido refinar notablemente una teoría de la ideología (y, por lo tanto, de su crítica) de inspiración marxista. De esto vamos a ocuparnos a continuación.

Para ello, debemos empezar por enumerar algunas cuestiones básicas, que solo podemos enunciar con cierta rapidez:

- Lo que Freud (1973) llama "Inconsciente" no consiste tanto en un conjunto de "contenidos" fijos y universales (aunque por supuesto hay algunos: el complejo "Edipo-castración" es válido para *todos* los sujetos, todo el mundo sueña y comete *lapsus*, hay una serie limitada de "sueños típicos", etcétera), sino más bien en una serie, digamos, de *operaciones lógicas* –las del así llamado "proceso primario"– que *insisten* permanentemente, más allá de la voluntad o conciencia de los sujetos. Las principales de estas "operaciones" o "mecanismos" pueden encontrarse descriptas en el capítulo VI de *La interpretación de los sueños*: condensación, desplazamiento, "inversión en lo contrario", dialéctica entre "representación de cosa" y "representación de palabra", y así. Anticipemos por ahora que uno de estos "mecanismos" centrales que permite la articulación con la teoría marxista de la ideología es el del *fetichismo*. Y apuntemos que ese capítulo habla de lo que Freud llama "el trabajo del sueño", lo que no deja de ser una feliz coincidencia con la centralidad del *proceso de producción* (es decir, precisamente, del *trabajo)* en la teoría de Marx.
- Una consecuencia de lo que acabamos de decir (así como de la inseparabilidad entre pensamiento y *praxis en* ambas teorías) es que ni el Inconsciente ni la Ideología están en algún etéreo y lejano *topos uranos* platónico, sino que están presentes *inmediatamente* en las prácticas sociales mismas.

Como claramente lo ha dicho Althusser, la ideología no está en ninguna parte más que en sus *efectos*. Y otro tanto puede decirse del Inconsciente (en este sentido, la ideología ocupa el lugar de la *causa ausente* que Spinoza le daba a Dios).

- Esos "efectos" (los de la ideología tanto como los del Inconsciente) son estrictamente –aunque en un sentido amplio– *materiales*: conductas, formas de relación social, maneras de hablar y pensar, concepciones de la realidad, etcétera. En ese sentido son, en su propio nivel, "verdaderos": ningún discurso ideológico podría funcionar eficazmente (y la ideología, por definición, *funciona*) si fuera una lisa y llana *mentira* (para reducir el razonamiento a su expresión más esquemática: se podrá ser convencidamente ateo, pero no se puede decir que las religiones sean completas *mentiras*, ya que desde hace siglos, entre otras cosas, la gente mata y muere por ellas, lo cual supone el máximo efecto "material" posible). El problema, como ya tendremos ocasión de discutir, es que la ideología no dice *toda* la verdad; pero *alguna verdad debe* decir para poder, justamente, *producir* efectos materiales.
- Si esto es así, no hay que ir a buscar la verdad *completa a* ninguna otra parte que a lo que puede leerse "entre líneas" del propio discurso ideológico, o de las manifestaciones del Inconsciente. La ideología y el Inconsciente, por así decir, "hablan a medias": no es que sencillamente *oculten* la verdad, sino que "fingen" estar hablando de *otra cosa*. "Leer" críticamente el discurso ideológico o las manifestaciones del Inconsciente supone, pues, una *teoría de la interpretación* (una "hermenéutica") que, como también veremos, es muy similar en Marx y Freud.

La introducción del concepto de Inconsciente en la teoría crítica de la ideología permite despejar un equívoco que lastró a esa teoría durante mucho tiempo: nos referimos a la famosa definición de la ideología como "falsa conciencia". En efecto, si aceptamos las premisas enunciadas sobre el Inconsciente, entonces no tiene sentido diferenciar entre una "falsa" y una "verdadera" conciencia. La diferencia, en todo caso, debe hacerse entre *conciencia* e Inconsciente. Desde el punto de vista del Inconsciente, *toda conciencia* es "falsa", puesto que, decíamos, lo "verdadero" es lo que ocurre en el Inconsciente, de lo cual

la conciencia, por sí misma, no tiene conocimiento. Pero, aun así, no estamos hablando del todo correctamente. En rigor, la conciencia y el Inconsciente no son plenamente *exteriores* una al otro: la relación que hay entre ellos es, por así decir, como una suerte de *pliegue* por el cual, si bien ambos no se "ven" mutuamente, pertenecen a la *misma* "figura", como en la célebre ilustración de la cinta de Moebius (por eso puede decir Freud que, pese a las versiones vulgarizadas que hacen coincidir totalmente la conciencia con el "Yo", hay una parte del mismo Yo que permanece, para el sujeto, "inconsciente"). Inconsciente y conciencia no se oponen como la "verdad" y la "mentira" (ya dijimos que este último término tampoco es el más pertinente para hablar de la ideología). En todo caso, para hablar tanto de la ideología como de las "ilusiones del Yo", habría que utilizar una categoría como la de *ficción;* y en efecto ¿qué sentido tiene, para juzgar una ficción –una novela o una película, digamos–, decir que ella no es "verdad" (y, por otra parte, las ficciones también pueden tener muy poderosos "efectos de verdad")? La ficción pertenece a *otro* registro, que no es el de la verdad –en el sentido moral convencional– ni el de la mentira. Por eso, asimismo, Lacan puede decir que "la verdad (que es una operación del Inconsciente) tiene estructura de ficción": nunca se presenta plenamente tal cual es, sino que se da a sí misma algún "relato" que la disimula. Pero, nuevamente, leyendo entre líneas ese "relato" (como hace el psicoanalista con el discurso del paciente, o como hace Marx con el discurso de la economía clásica, entre otros) se puede *entre-sacar* algo del orden de lo verdadero. Pero no de cualquier manera, ni aplicándole alguna "receta" teórica preconcebida: es el *relato* mismo el que contiene sus propias reglas de "interpretación". Pero ya volveremos sobre esto.

2.

Ahora sí podemos meternos con la cuestión del *fetichismo*. Como se sabe, hay varios lugares de su obra donde Marx habla de la ideología (en *La ideología alemana*, en la *Introducción de 1857*, etc.), pero no existe en Marx lo que pudiéramos llamar una *teoría sistemática* y acabada de esa cuestión. Nuestra hipótesis de partida es que el lugar donde hay que ir a buscar esa *matriz teórica* que nos permita pensar críticamente la ideología es el famoso capítulo I de *El Capital*

(Marx, 1969; T. I) –donde se examina la problemática de la mercancía en el modo de producción capitalista–, y en particular la sección sobre el *fetichismo de la mercancía*. Lo que allí encontraremos (si bien leyendo nosotros mismos "entre líneas", pues parecería que Marx está aludiendo a un tema estrictamente *económico*, cuando en verdad es un pensamiento de enormes alcances, que van mucho más allá de la "economía") no es el análisis de tal o cual ideología, sino la explicación de la lógica *inconsciente* (si se nos permite decirlo así) del funcionamiento de *toda* ideología –incluso de los aspectos "ideológicos", que naturalmente también los hay, del propio marxismo–, aunque tendremos que explicar por qué la ideología dominante *en el capitalismo* se presta tan bien a su funcionamiento en el "Inconsciente" en sentido freudiano.

Se recordará el razonamiento que hace Marx allí, y que aquí no podemos más que parafrasear en términos generales:

- La ganancia capitalista no se *genera* en el mercado –es decir en la esfera de *distribución e intercambio* de las mercancías–: allí solo se *realiza* –se convierte en dinero. La diferencia entre lo que el capitalista invierte (en medios de producción, contratación de fuerza de trabajo, etcétera) y lo que obtiene al final del ciclo productivo, se genera en las propias relaciones sociales "explotadoras" de trabajo –es decir, en la esfera de (las relaciones de) la *producción*. Ello es así porque allí es donde una parte del *valor* de la fuerza de trabajo –que es una "mercancía" que produce otras mercancías– se traslada a esas otras mercancías. Pero esa "parte", ese "detalle" *no se ve* en ningún lado, el tiempo de trabajo necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo no se le remunera al trabajador, ni es "contabilizado" en los libros. Por lo tanto, como no "figura" en el mundo de lo visible, el capitalista no se la paga al obrero: esa diferencia "impaga" (que es la que hace posible decir que el capitalista, estrictamente, por mejor salario que pague al obrero, le *roba* una parte de su valor-trabajo) es lo que Marx célebremente bautizó como *plusvalía.* El secreto de la ganancia del capitalista es, pues, la plusvalía que obtiene de la fuerza de trabajo y que no remunera.
- Esta "invisibilidad" de la plusvalía hace que el discurso convencional de la economía nos pueda hacer creer que todo ocurre en el *mercado,* que el capitalista no roba ni explota a nadie, y que si obtiene una ganancia es

simplemente en virtud de las leyes "naturales" de la oferta y la demanda, de la "mano invisible" que ordena la economía. Es decir: hay una parte –y precisamente la más importante– de la realidad (las relaciones de producción/explotación) que queda *desplazada* de la "vista" (recuérdese que el "desplazamiento", en Freud, es uno de los mecanismos por los cuales el sueño habla de una cosa, pero *quiere decir* otra), y parecería que el mercado lo es *todo*. Y no es que ese discurso pretenda necesariamente engañarnos: al igual que el "Yo", él cree sinceramente que las cosas son así (por eso es *ideológico*, y no *mentiroso*). La esfera de las relaciones de producción, podríamos decir metafóricamente, es algo así como el *inconsciente del* capitalismo. Los verdaderos mecanismos de funcionamiento del sistema quedan ocultos entre las bambalinas de la *escena* que tenemos a la vista (la metáfora teatral no es azarosa: el propio Freud llamaba, al Inconsciente, "la otra escena").

- Los principales efectos ideológicos que esto produce son: en primer lugar, las diversas esferas que componen a la totalidad del sistema capitalista quedan subsumidas en una sola, la del mercado (he ahí la "condensación" de la que habla Freud); y luego, como dice Marx, todo ocurre como en un mundo al revés: parecería que las mercancías –que por supuesto son objetos inanimados– tuvieran una especie de *vida propia* que les permitiera relacionarse entre sí, mientras que la fuerza de trabajo –que no es un "objeto", sino una propiedad de los seres vivientes– queda reducida al estatuto de mera *mercancía* intercambiable en un mercado (llamado "mercado de trabajo"). Para seguir citando a Marx: en el discurso ideológico de la economía "burguesa", los objetos se *humanizan*, y los sujetos se *cosifican* (he ahí la "inversión en lo contrario" de Freud).
- La lógica más "fundante" del fetichismo, entonces (y que es como el espacio imaginario, el *narrador* de la "ficción ideológica"), se define por la sustitución del *todo* por la *parte*: se elimina del "relato", digamos, el *proceso de producción* que, precisamente, le permite al propio "relato" existir y ser "creíble". Porque, nuevamente: no es que el relato en sí mismo sea una *mentira* (el mercado sí existe, y como dijimos es efectivamente allí donde el capitalista *realiza* materialmente su ganancia), solo que presenta el *resultado* como si fuera la *totalidad* del complejo mecanismo que lo arrojó como

> tal resultado. Es como cuando decimos que "el sol sale por el Este y se pone por el Oeste": desde el punto de vista de la *percepción* eso es correcto, ya que es exactamente lo que ven, sin error, todos los habitantes del planeta Tierra; pero desde el punto de vista de la *ciencia*, esa percepción es una "ficción verdadera": como bien sabemos, el sol no sale ni se pone, sino que la Tierra gira sobre su eje y alrededor del sol, etcétera, lo que a nosotros nos produce el *efecto visual* de una "salida" y una "puesta". Pero la ciencia –y, *a fortiori*, una teoría crítica– no puede conformarse con la parte "que se ve", sino que debe explicar *todo* lo que ocurre, y en especial los mecanismos "invisibles" que *producen* lo que se ve. Marx debe explicar que hay *por detrás* del mercado que permite la ganancia capitalista, y Freud debe explicar qué hay *por detrás* de la conciencia que permite que "seamos lo que somos".

En el caso de Freud (*op. cit.*), lo que él llamó el "fetichismo" (*op. cit.*; véase su texto así titulado de 1927) opera sobre otra realidad (la realidad "psíquica") aunque obedeciendo casi exactamente a los mismos mecanismos y a la misma lógica. El niño pequeño, dice Freud, *no puede soportar* la visión del cuerpo desnudo de la madre o de cualquier otra mujer, porque mediante esa visión comprueba que a la mujer "le falta" algo que él sí tiene, y entonces cree que, en algún momento, "me lo van a cortar" (puesto que, explica Freud, para el Inconsciente no existe la "diferencia sexual"). Esta (simbólica) "castración primaria" es *negada* inconscientemente por el niño, y paradójicamente esa "negación" es lo que le permite adquirir su "identidad". Freud dice que el niño retiene (inconscientemente) la *percepción de* esa "falta" en el Otro, pero obtura la *memoria* del recorrido por el cual alcanzó esa percepción; es decir, de manera semejante a lo que ocurre con el fetichismo de la mercancía, se constata el *resultado,* pero se desplaza el *proceso* (otra manera de definir la ideología, muy utilizada por Marx, es como "naturalización de la historia"). Como veremos enseguida, es también por una *negación* de cómo funciona realmente la sociedad que nosotros "construimos" nuestra "identidad" social. Lo que nos interesa destacar ahora es que también aquí estamos en la lógica de "la parte por el todo": es porque no se percibe que al "todo" le falta *algo,* que ese todo "castrado" puede presentarse a sí mismo, tranquilizadoramente, como "totalidad". Es porque, digamos, el mercado parece concentrar *todo* el funcionamiento de la economía

capitalista, que parecería que se entiende perfectamente lo que ocurre, y que el discurso de la economía "burguesa" es correcto y verosímil. Y en cierto sentido lo es: solo que, por así decir, no se hace cargo (no es "consciente") de su propia "castración". La verdadera paradoja, entonces, es que precisamente algo puede presentarse a sí mismo como "totalidad completa" *porque* le falta "algo", que casualmente es aquello que le permite "funcionar": por ejemplo, la plusvalía para el capitalismo. En cuanto, por decirlo así, *reponemos* (mediante la "interpretación crítica") ese detalle que faltaba, toda la coherencia del discurso ideológico (o de la "racionalización", en el caso del sujeto freudiano) se derrumba estrepitosamente.

Lo que acabamos de decir tiene una ulterior implicancia "filosófica" que, una vez más, hace discutible la expresión "falsa conciencia" para referirse a la ideología. Cuando decimos que "el sol sale por el este" o que "el capitalista obtiene su ganancia en el mercado", o cuando el niño freudiano percibe que al Otro le "falta" algo, eso no es una *falsa* sino una *parcial* conciencia de la realidad (tampoco los sueños o los *lapsus* son "falsos": son *síntomas* de una verdad que está en otra parte, y por lo tanto –porque sometidos a interpretación pueden *apuntar* a esa verdad– son "verdaderos" en su *parcialidad* "ficcional"). No es que estamos viendo *mal* la realidad, sino que solo vemos una *parte* de ella: es cuando creemos que lo que estamos viendo es *todo lo que hay*, que hemos caído plenamente presos del dispositivo ideológico. De allí que Slavoj Zizek (1989) pueda decir, con una fórmula aparentemente paradójica, que la ideología "no es la conciencia falsa de una realidad verdadera, sino la conciencia verdadera de una realidad falsa" (en el sentido de que la realidad jamás se presenta *toda entera* tal cual es).

La primera "función" de la ideología, entonces, es también "fundante": constituye a los propios *sujetos* de la percepción, del pensamiento y de la acción. Althusser ha explicado esto sirviéndose *tanto* del marxismo como del psicoanálisis: el discurso ideológico "interpela" a los individuos *como si* fueran *ya* "sujetos", disimulando el hecho (el "proceso de producción") de que son los propios "aparatos ideológicos" (como él los llama) los que han definido de antemano el lugar que le corresponde ocupar al sujeto en la estructura social, política, etcétera. El ejemplo que da Althusser es muy sencillo: cuando un policía me para por la calle y me pide que *yo* me "identifique" –que muestre, digamos,

mi documento de identidad–, yo debería responderle: "No: identifíqueme usted: ¿o quién me dio este documento de identidad sino la policía, el registro civil o la institución del Estado que corresponda?". Pero el discurso ideológico me hace creer que soy *yo* el que me he "construido" a mí mismo como sujeto (he ahí las "ilusiones del Yo" freudianas, que dan lugar a lo que se suele llamar el *individualismo* como premisa filosófica y psicológica), cuando en verdad es el "Otro" (el estado, la sociedad, las relaciones de producción dominantes, la ideología hegemónica, la familia, el propio lenguaje, etc., etc.) el que *me ha hecho* lo que *yo* creo haber hecho de mí mismo.

Todos estos mecanismos de funcionamiento "fetichizado" son *Inconscientes* ... aunque los sepamos. Ya dijimos que "lo inconsciente", así como la ideología está en las *prácticas sociales reales*, actúa *más allá* incluso del "saber" que "intelectualmente" podamos tener sobre él. Por más que nos sepamos de memoria *El Capital* de Marx o las *Obras completas* de Freud –y, ciertamente, conviene saber todo eso para estar más "advertido" de las "trampas" que venimos describiendo–, no por ello la ideología o el Inconsciente dejarán de producir sus efectos *en nosotros mismos*. Lo que la propia realidad (de las relaciones sociales o de la "psiquis") ha producido, solo la propia realidad –es decir, la *praxis* de los sujetos materiales– puede transformarlo.

La última consecuencia que quisiéramos señalar es la siguiente, y vamos a enunciarla un poco brutalmente: el discurso ideológico, como el Inconsciente, no tiene lo que podríamos llamar *"lado de afuera"*. Nadie puede sustraerse a él (en todo caso puede ser más o menos "advertido" de su funcionamiento), porque, como acabamos de ver, su funcionamiento, íntimamente ligado al del Inconsciente, es *constitutivo* de lo que se llama la "subjetividad", además de que, como dijimos, tiene efectos *materiales* en la realidad (también la realidad "psíquica"), que están fuera de nuestro control "consciente", al menos mientras la realidad sea lo que es y no sea transformada radicalmente por la *praxis* social en su conjunto. Por eso dice también Althusser que "nadie está más atrapado por la ideología que el que cree haberse *liberado* de ella". Al revés, solo puede aspirar a empezar a "salir" de la ideología el que *sabe* que está atrapado por ella. Es bueno, entonces, como primer paso de una "teoría crítica", *saber* que la ideología y el Inconsciente actúan en nosotros, y no creer ("ilusiones del Yo") que podemos dominarlos fácilmente.

Como acabamos de ver, entonces, el efecto "ideológico" consiste básicamente en la sustitución (un psicoanalista quizá diría: la "identificación masiva") entre la parte y el todo. Aplicado a lo que se suele llamar la *ideología dominante* en una sociedad, se trata de lo que Marx señalaba como búsqueda, por parte de la clase dominante, de hacer aparecer sus intereses *particulares* de clase como los intereses *generales* de la sociedad en su conjunto (la burguesía, diríamos, no acepta ser una *parcialidad*: "niega" su propia "castración"). En términos hegelianos, el *particular concreto* es absorbido plenamente, "disuelto" en el *universal abstracto*. En el caso del mercado capitalista, el particular concreto "fuerza de trabajo" queda disuelto en el universal abstracto del *equivalente general* –el dinero–, ya que la fuerza de trabajo es pensada como una mercancía más, similar a las otras (con su "valor de uso" y su "valor de cambio", expresado en el salario), perdiendo así su irreductible *singularidad* –la de ser, como vimos, la única "mercancía" que produce un valor adicional que se traslada a las otras. En el caso del universo político –que bajo el sistema capitalista obedece a la lógica del "mercado"– también hay un "equivalente general" –el Estado, la ciudadanía, la Ley– en el que se disuelven las *particularidades concretas* de las clases sociales y los sujetos que a ellas pertenecen. Esto último es sumamente importante: la sustitución –en el caso de que ella fuera plenamente posible– de la lógica del Mercado por la lógica del Estado, no importa cuáles "ventajas" pudiera suponer en ciertas condiciones históricas, justamente *no altera* la lógica más básica del fetichismo provocada por el "sociometabolismo" del Capital.

La crítica de estas configuraciones ideológicas implica pues un estilo de interpretación *antifetichista* que tiende a *reponer* la *parte* que le falta al *todo*: a *reconstruir* el "proceso de producción" –la historia, pues– que permita percibir el *conflicto* entre el particular concreto y el universal abstracto, mostrando que solo la *negación* del primero permite que el segundo se presente como un "todo" coherente, cuando en realidad no lo es, sino que es lo que Adorno llamaría una *falsa* "totalidad". El método de este análisis crítico es, en Freud y Marx, de una extraordinaria similitud, aunque se aplique a objetos diferentes. Tratemos de enumerar, brevemente, las características de ese método:

- Ni Marx ni Freud vienen por así decir "desde afuera" a sustituir el discurso que van a analizar críticamente (el discurso de la ideología o del paciente) *por otro* discurso de su propia invención. Por supuesto que parten de sus propias hipótesis teóricas –ningún análisis puede surgir de la nada–, pero esas hipótesis son, por así decir, *guías de lectura* del discurso que van a criticar. La premisa básica es en ambos casos, como hemos visto, que el discurso ideológico, así como el del Inconsciente, está de alguna manera *diciendo,* entre líneas, su propia verdad, solo que esta aparece *desplazada*; por ello hay que leerlo "oblicuamente", hasta lograr traer al centro lo que aparece en los márgenes. El método inicial, en ambos, es el de *interrogar* el discurso a analizar: así como el psicoanalista le pide al paciente que simplemente *hable,* e irá haciéndole discretas preguntas y señalamientos sobre detalles aparentemente triviales, así también Marx "interroga" el discurso de la economía "burguesa", preguntándole por el "detalle" del origen de la ganancia del capitalista, etcétera.
- Una vez más, ninguno de los dos presupone que el discurso *miente*, sino simplemente que no dice todo lo que podría decir (o, si se quiere ser más sutil, que en verdad *se oculta a sí mismo*, y por lo tanto a los demás, lo que efectivamente dice, si bien entre líneas): en el caso de Marx, porque los "intereses particulares" de la burguesía hacen que esta *niegue* lo que desarticularía su propia *creencia* (la de que el sistema es justo, no explota a nadie, es "natural", no podría ser de otra manera); en el caso de Freud, o de cualquier psicoanalista, es aún más obvio que para él el paciente no "miente", sino que, literalmente, *no sabe lo que dice*: también el paciente está negando algo, aunque lo está diciendo indirectamente, a través de sus "síntomas". En los dos casos, la "verdad" está en el "Inconsciente", y simplemente se trata de hacerla, en la medida de lo posible, "consciente". De ahí que Althusser pueda llamar, a este método crítico que es análogo para Marx y para Freud, *lectura sintomática.*
- Otra premisa básica es que la "lectura sintomática" sirve, por así decir, para *des-naturalizar el* discurso. Ya dijimos que la ideología transforma en "naturaleza" (es decir, en leyes fijas y eternas, o bien en "evidencias" del sentido común) lo que en realidad es un *producto histórico* (en Marx,

> los intereses de la clase dominante; en Freud, la "historia" del sujeto, que este ha "reprimido"). Por lo tanto, decíamos también, los discursos no son la "realidad" como tal: sin ser estrictamente "mentiras", son *ficciones* que han sido (inconscientemente) construidas. Ello significa que el "intérprete crítico" no está interpretando *directamente* la realidad, sino los discursos sobre ella construidos históricamente. Como bien dice Foucault (1990), cuando Marx, en *El Capital*, lee "sintomáticamente" a los economistas burgueses (Smith, Ricardo, etc.) no interpreta a la sociedad burguesa, sino a la interpretación burguesa de la sociedad; cuando Freud (o cualquier psicoanalista) "hace hablar" a su paciente, no está, por ejemplo, interpretando *directamente* su sueño (pues ¿dónde podría el psicoanalista *ver* el sueño de otro?), sino el *relato* que el paciente hace de su sueño, que *ya es* una "interpretación silvestre" (inconsciente) hecha por el propio paciente. El método hermenéutico de Marx y Freud es, entonces, el de una *interpretación de la interpretación* (una interpretación "al cuadrado", digamos).

Como puede observarse, entonces, hay una estrecha analogía entre los estilos de razonamiento (o mejor, como podríamos llamarlos: los *modos de producción de conocimiento crítico*) de Marx y Freud. Ello demuestra que Freud, pese a no ser necesariamente un hombre "de izquierda" ni un socialista –era más bien escéptico, por no decir pesimista, respecto de las posibilidades de una transformación *sustantiva* de las relaciones humanas, aunque desde ya estaba a favor de todo lo que significara un "progreso social"–, sí era un *pensador crítico*, y de los más audaces y "radicales" que ha conocido la modernidad. Su teoría no es, en este sentido, estemos o no de acuerdo con ella, una mera *especialización*, más o menos esotérica, en el seno de la medicina o la psicología: es una verdadera y originalísima *filosofía de la cultura* o *antropología filosófica* (aunque probablemente él no hubiera estado de acuerdo con estas etiquetas, pero usémoslas por ahora para entendernos), con enormes alcances, como decíamos al principio, en todos los campos del saber especulativo sobre la humanidad.

3.

Procuremos recapitular y abundar en cierta especulación teórica mayor, aún a riesgo de repetirnos parcialmente. Hemos llegado, por medio de un análisis restringido, a un "modelo" –como se dice– explicativo del poder de la ideología *en la lógica del Capital*: siendo este un modo de producción cuyo privilegio es que sus dispositivos de discurso han dado con una *verdad de estructura* del sujeto (el fetichismo), y por cuya eficacia este no solo "es hablado" –como también se dice, un poco rápido– sino que es *pasado al acto* por razones que des-conoce aunque las sepa (*"Ya lo sé, pero aún así..."* es la canónica fórmula de Octave Mannoni que mejor resume la idea: sé bien lo que digo, pero *hago* lo que corresponda bajo el comando a distancia de la "lengua" del Capital que habla en mi cuerpo actuante, etcétera). Es, cómo no verlo, una parte constituyente de la *coacción intra-económica* de la que habla Marx –a condición de entender por ella también una "economía libidinal" que organiza la relación cuerpo/lenguaje– opuesta a la *extra-económica* de los modos llamados (un poco evolucionistamente) "precapitalistas"[2]. Ya no se trata de mera *obediencia* (a la voz del Amo, del Señor, del Patrón, también la de Dios) por más *convencida* que la obediencia sea. Se trata de –así se llama– la *libre iniciativa* que, con una lógica no muy alejada de la "astucia de la Razón" hegeliana, empujará la rueda de la "reproducción de las relaciones de producción": un descubrimiento *capital* (valga la chusca expresión) de, por ejemplo, Adorno, es que –contra todo argumento sensibleramente "progre"– *no es cierto* que el "sistema" requiera sujetos "pasivos"; al revés, el carácter "totalitario" del capitalismo tardío promueve la *actividad plena* de las identificaciones de masa (Horkheimer y Adorno, 1967), con la mercancía-fetiche en su puesto de Ideal. La noción de "libre iniciativa", en efecto, y aunque pueda inspirarse en el "libre albedrío" cristiano, es un

[2] Todo esto puede leerse, ya sabemos, con diferentes sesgos "antiedípicos", en Lyotard o en Deleuze-Guattari. Pero, desde ya, al precio (no para ellos, se entiende, que lo consideran una ganancia) de casi seguro perder por el camino *tanto* a Marx como a Freud. Sobre las ambivalencias, a este respecto, de Foucault, no hace falta abundar aquí. Baste recordar que, para él, son justamente Marx, Nietzsche y Freud los detentadores –los inventores, incluso– de un nuevo *acento* (como diría el poeta) que modifica radicalmente la manera de pensar la relación –y el conflicto– entre *cuerpo* y *lenguaje* (Cfr. Foucault, *op. cit.*).

cimiento fundamental de la construcción ideológica moderno-burguesa: supone la "libertad individual" del trabajador para vender su fuerza de trabajo, la del *homo politicus* para establecer un "pacto" de transferencia de sus derechos naturales al Estado, la del ciudadano para elegir a sus representantes, la del consumidor para seleccionar la mercancía que más lo satisfaga, y así. En su conjunto, se trata de una flagrante y gigantesca empresa de *fetichización de* la realidad: todo el *proceso de producción* de los condicionamientos históricos, ideológico-culturales y psíquicos que han dado lugar a *esa* imagen de la "subjetividad" moderna, quedan obturados y desplazados; el *resultado* (el sujeto moderno-burgués) queda instalado como una *causa* eterna y deshistorizada, "naturalizada".

Pero, forzar en exceso el paralelo nos llevaría demasiado lejos –o, en otro sentido, demasiado cerca– de una comparación de lo incomparable. No estamos, no, del lado del "feudo-marxismo": la lengua *otra* que me hace actuar en pos del ideal-fetiche *mercantil* no podría, ni siquiera y mucho menos metafóricamente, conjeturar un origen "superyoico" (más aproximado está Marcuse (1968), tal vez, con su *desublimación represiva*, "permisividad" del Capital que no ordena el *goce* sino el placer sin ataduras): antes bien, parecería que es una cierta *falla* de la Ley lo que permite la alucinación fetichista, aunque ella sea *constitutiva* –de la "subjetividad" tanto como del "sistema"[3]. La comparación, si la puede haber, cabría apoyarla mejor del lado de la metáfora del *acento*: figura con alguna tradición también en la historia del marxismo, si se recuerda que para alguien como Bakhtin, la "lucha de clases" *en* la lengua (y no, entiéndase, la lengua como "superestructura", sino como *uno de los lugares* de la "estructura") se muestra en la *heteroglosia* –la multiplicidad de "acentos sociales" en conflicto–, mientras que es lo propio de la "ideología dominante" *reducir* esa

[3] Respecto de la equiparación apresurada entre "Superyó" y "represión", es interesante ver cómo ese discurso que antes se hubiera llamado *psicobolche* termina produciendo cómicos efectos de *derecha*, como en el "chiste" –el arriba firmante lo ha escuchado en esos ambientes– que gira alrededor del hecho de que el máximo líder marxista latinoamericano –colmo de la *fidelidad* a una "causa perdida"– lleve inscripto en su apellido la primera persona del verbo *castrar*. Digamos –por lo menos– que esa recusación (el chiste supuestamente *critica* el "estalinismo" del aludido) implica un equívoco entre el padre "simbólico" y el "real"; o –por lo más– que algo sugiere sobre la confusión que delira al socialismo como el reino feliz de un Deseo sin Ley.

heterogeneidad, mediante la operación fetichista, a la *monoglosia* de la pretendida unidad lingüística[4]. Operación por excelencia de la *pars pro toto*, esa reducción (que también, lo veremos, puede escribirse como *toto pro pars*) es “fetichista” en cuanto hace de *la* lengua un objeto que *completa* lo que suele llamarse el “cuerpo” social, el *socius*. La ecuación lengua = falo = dinero *es*, en sí misma, una “estructura” social –la del Capital–[5] que funciona *gracias* a (no a pesar de) su eficacia articuladora de un cierto Deseo: como “congelamiento” de un proceso, puede ser una “retórica” –un conjunto de operaciones codificadas– pero nunca una *poética* –una forma de *acento* en la que sea justamente su aceptación de la “heteroglosia” la que defina un *estilo*. Pero, nos estamos precipitando. Es el momento de dar un paso atrás, y procurar discernir cómo, y en qué condiciones, la noción (tanto marxista como psicoanalítica) de *fetichismo* puede constituirse en la “matriz” de una teoría crítica de la(s) ideología(s).

Reiteremos una proposición más o menos escandalosa, que ya hemos avanzado más arriba. No hay en Marx, en *ninguna* parte, una teoría explícita y sistemática acerca de la ideología. Hay, desde luego, múltiples hipótesis, apuntes, y generalmente “ejemplos”, de lo que pensaba sobre el tema. *Todos* esos “apuntes” son, hoy –sobre todo después de Freud–, muy discutibles. Ni siquiera hace falta llegar a una expresión tan ingenua –aunque menos para su época

[4] Cfr. Mikhail Bakhtin (1984; o, en su defecto, V. N. Voloshinov: los *nombres propios* también pueden ser heteroglósicos, y en este caso particular, como consecuencia de un cuerpo arrojado al Gulag).

[5] Hay que tener cuidado con las palabras. “Capital” no es sinónimo de “capital-*ismo*”. Como lo ha explicado István Mészáros, la primera se refiere a lo que él denomina un *socio-metabolismo* cuya lógica global (también política, cultural, etc.) trasciende el *régimen económico* que se ha dado en llamar “capitalismo”; una de las (principales) razones del fracaso de los “socialismos reales” sería, justamente, que “salieron” del capitalismo sin poder sustraerse (por la competencia internacional, o lo que fuere) al *sociometabolismo* del Capital. En un sentido más amplio, es obvio que esta distinción es heredera de hipótesis –hechas desde muy diferentes perspectivas– como las de Weber sobre la *racionalización*, Adorno sobre la *racionalidad instrumental*, Heidegger sobre el dominio metafísico de la *“técnica”*. De todas maneras, el término “sociometabolismo” no nos satisface. Aunque en uno de sus sentidos remite a lo que hoy se denomina *bio-política*, su resonancia biologicista es excesiva. Sobre sus mismas premisas adoptaremos el imperfecto concepto de *“antropologismo”*, ya que, como se verá, la lógica central del Capital es la de la producción de una *(trans)subjetividad social*, que pone al Hombre (es decir, al Individuo) abstracto en el centro de una escena “fetichizada”, donde el auténtico *Logos está* dictado por el Objeto.

que para la nuestra– como la de *falsa conciencia*. En los dos textos en los cuales está más cerca de explicitar una "concepción" sobre el tópico –*La ideología alemana* y la *Introducción de 1857*–, es precisamente donde aparecen esas muy desgraciadas metáforas de, respectivamente, la *camera obscura* (aquel primitivo dispositivo fotográfico en el cual el observador recibe una imagen *invertida* de los objetos de la realidad), y el *edificio* cuyos "cimientos" están constituidos por la "base económica", sobre la cual "se levanta" la "superestructura" ideológico-cultural, jurídico-político, artística, religiosa, etcétera[6]. *Fotografía* y *arquitectura*: dos ámbitos de lo *visual*, diríamos (el edificio está allí pensado más como diseño en la planta de *proyección* que como construcción material en el espacio). Pero la *verdadera* –e "implícita"– teoría de la ideología de Marx, en todo caso, está en un texto en el que *jamás* comparece la palabra "ideología": el famoso capítulo I del *Capital*, y en especial la sección sobre el *fetichismo de la mercancía*. Allí se pasa de la metáfora *visual* a la *topológica*: el fetichismo (que, por llamarse de la "mercancía", no debe confundirse con un fenómeno exclusivamente *económico* en sentido estrecho, sino que es la *matriz de pensamiento* bajo el "sociometabolismo" del Capital)[7] proviene de la confusión entre dos *espacios* –"esferas" es la denominación exacta–, a saber el de las relaciones de intercambio (RRII) y el de las relaciones de producción (RRPP); es en este último, se recordará, donde se *genera* la diferencia llamada *plus-valía* que luego se *realizará* en el primero como "ganancia" del propietario de los medios de producción, bajo la *forma-dinero* –o sea, el "equivalente general" que aplana toda diferencia cualitativa entre los objetos-mercancías, incluyendo esa mercancía que produce todo *valor*, la fuerza de trabajo. Pero como en el razonamiento de la economía "burguesa" (y es un razonamiento "honesto", no un engaño

[6] La imagen edilicia ha sido exitosa: todavía la encontramos en Althusser y sus AIE, con la ideología oficiando de "cemento" (Cfr. Althusser, 1972).

[7] En ningún texto que nosotros conozcamos (al menos de los que abordan explícitamente el tema) está tan complejamente desarrollada esta idea como en la ya citada *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer. La crítica del *pensamiento "identitario"* –cuya matriz es el fetichismo de la mercancía– en tanto lógica misma del "capitalismo tardío" que allí se emprende, y su recusación por una dialéctica ("negativa") de la *no-identidad* le debe por lo menos tanto a Freud (muy en especial, aunque no solamente, a *El malestar en la cultura*) como a Marx y Hegel. Y –un paso más, para ser atrevidos– hasta podría pensarse que "anticipa" a un cierto Lacan (véase, por ejemplo, el "*excursus*" sobre *Juliette*, que imagina una convergencia entre... Kant y Sade).

intencional)[8] la esfera de las RRPP ha sido *desplazada* bajo el escenario de la esfera de las RRII (es decir, el "mercado"), todo aparece como si esa diferencia se generara en el mismo lugar donde se realiza: es una ganancia "lógica" obtenida en la compraventa de mercancías. Por supuesto, aquí todavía estamos en el modelo que Marx llama "intercambio simple". Pero, justamente: es esa *simplificación* la que complica al razonamiento "burgués"; puesto que ningún "propietario de las fuerzas productivas" podría fabricar *todas* las mercancías existentes ¿no tendría que perder como "comprador" lo que gana como "vendedor"? En el "intercambio generalizado" –una expresión que, como sabemos, está también en Lévi-Strauss, afectando las "esferas" de la sexualidad (en las estructuras del parentesco, o "intercambio de mujeres") y del lenguaje (en el "intercambio de mensajes")– ¿la suma total, si pudiera hacerse, no tendría que dar *cero*? ¿De dónde sale, entonces, aquella "diferencia"?

Se ha creado, pues, lo que *parece* una sugestiva ilusión "psicológica" (falso "parecer" que justifica, de paso, una *boutade* célebre: la de que la psicología *es* la ideología en el régimen del Capital): el "sistema", decíamos más arriba, solo puede auto representarse como una *totalidad* perfectamente consistente[9] porque le *falta* algo (un pequeño "detalle", una "nadita"), pero *eso* que le falta... no está en ninguna parte. Y aunque parezca una paradoja, es justamente por eso *no es* una "ilusión" ni una alteración "psicológica": es (jugaremos con una palabra favorita de Marx, y luego retomada de manera decisiva por Walter Benjamin) un(a) *fantasma(goría)* que articula la propia *presentación* de la realidad. No es que los sujetos, obnubilados por la ideología, ven la realidad *deformada* (como en la metáfora de la *camera obscura*, que cargaba el "defecto" sobre la mirada del sujeto), sino que eso que ven, bajo el régimen del Capital, *es* la "realidad" constitutivamente *fetichizada*.

El *plus-de-valor* producido en las RRPP no es, por otro lado, por sí mismo, una *materia*: es algo tan *inmaterial* (invisible, intocable, etcétera) como una

[8] La "honestidad" es el *ideologema* burgués por excelencia. Citando al Shylock de Shakespeare, dice Marx: "La *honradez*... no es ningún puritano. Es el alcahuete para todo, el guía en todas las intrigas y cábalas burguesas" (1958).

[9] La noción de "esfera" no es una metáfora casual: el mercado aparece, efectivamente, como un espacio cerrado, simétrico, autocontenido, armónico, coherente, sin fisuras, sin "lado de afuera", y así siguiendo.

fracción de *tiempo* ("porción de tiempo de trabajo no remunerado", en Marx), no marcada por ningún reloj, ni registrada en ningún libro de contabilidad; es una "diferencia" que, por así decir, no tiene *inscripción (visible)* en la "realidad" –casi estaríamos tentados de decir que pertenece al (in)registro de lo *real*: aunque hace nudo con lo "imaginario" y lo "simbólico" (sin plusvalía no habría, por ejemplo, "mercado"), en tanto *causa perdida* del "deseo" del Capital al que alude Lacan, es "inarticulable"... pero está articulado como *síntoma*: por ejemplo, el síntoma *crisis* (o el síntoma "tendencia decreciente de la tasa de ganancia", etcétera), que en el lenguaje marxista es una falla de la *realización* de la plusvalía. Dicho sea esto sin dejar de recordar –lo cual es esencial– que la "crisis" (ese síntoma ante el cual muchos se suicidan) no es una *anomalía* del "sistema": es constitutiva[10].

Pero ¿qué hay del *fetichismo* propiamente dicho? Como si fuera una variante de la ley de la termodinámica, esa fracción de "energía" (fuerza/tiempo de trabajo), que se ha constituido en *causa perdida* de la "ganancia", no se pierde en cambio como *efecto*: se *deposita*, podríamos decir, en el objeto de intercambio, en la mercancía; hace a su carácter *fascinante* (o *hechizante*, como trascribe Scavino), de "objeto de deseo" único, si se quiere decir así. La mercancía *seduce* y *se luce*, hace guiños, resplandece, promete una satisfacción que necesariamente (pues de otro modo dejaría de ser *intercambiable*) no cumplirá, aunque para el consumidor solo puede ser *una* por vez la que no cumpla (pues de otro modo no habría "hechizo")[11]. El objeto, entonces, cobra vida, se *anima* (y en un sentido más complejo que el del "animismo" de los antiguos antropólogos): en el mercado son

[10] Desde la gran crisis de 1874 que Marx tuvo tiempo de analizar, pasando por la de 1929 o la de 1973 (los famosos ciclos de Kondratieff), las crisis han sido al mismo tiempo motores de catástrofes letales (respectivamente: la guerra franco-prusiana, el ascenso de los fascismos que condujo a la Segunda Guerra Mundial, la gigantesca reconversión "neoliberal" que, para no ir más lejos, nos costó el 24 de marzo de 1976) y dinamizadoras de grandes cambios cualitativos (tecnológicos, en primer lugar) del capitalismo. Es interesante que, según dicen los que saben, *todavía estamos* en la crisis del 73 (fecha puramente emblemática que alude a la gran caída del precio del petróleo), más allá de que el "coletazo" actual sea el peor. El "síntoma" *es* la estructura.

[11] Nadie conoce (a condición de des-conocerla, se entiende) esta (ideo)lógica mejor que los publicitarios: en el "intercambio generalizado" de los signos-objeto publicitarios es *necesario* que el producto no sea plenamente satisfactorio, para que el consumidor siga comprando. A este respecto podría hablarse de una suerte de "donjuanismo del consumo", en el sentido de Shoshana Feldman (1980), para la cual la *seducción performativa* de Don Juan pasa por la *promesa*, no por el "cumplimiento".

las *mercancías*, los objetos, los que, "antropomórficamente", se relacionan entre sí; los sujetos, por su parte –que para la "contabilidad" solo figuran como mercancía, "fuerza de trabajo"– se *objetivan*, quedan reducidos, como cualquier otro objeto-mercancía, a la inercia de la ecuación "valor de uso/valor de cambio". Objetos humanizados/sujetos cosificados: es la célebre *inversión (en lo contrario)* de la que habla Marx, que proviene de una *condensación* (las RRPP quedan inmediatamente fusionadas con las RRII) y de un *desplazamiento* (la "energía" fuerza/tiempo de trabajo se traslada al *objeto* del trabajo).

Estamos, ya se ve, haciendo un poquito de trampa, al adelantar una jerga cuyo propio uso, "performativamente", induce la semejanza entre Marx y Freud. Pero creemos encontrar una discreta autorización en una homología *lógica* (¿un *acento* común, quizá?), difícil de pasar por alto, que ya hemos visto, entre el razonamiento de Marx y el de Freud en *El fetichismo* de 1927[12]. De la taquigrafía anterior que hemos ensayado, se derivan al menos tres cosas:

1. Es la "partecita" que *falta* (la fracción de fuerza/tiempo de trabajo traducida en plusvalía, pero no inscripta en el cuerpo –en el *corpus*– de la economía "burguesa") lo que al mismo tiempo permite que el sistema "funcione" como representación del *todo* (des-conociendo la falta, digamos) y que no "cierre" (que no solo "haga" sino que *sea* síntoma)[13].

[12] Ciertamente, no es el único lugar. Que Freud estimaba a Marx tan poco como lo había leído, no es ningún secreto. Pero ello no quita que cuesta no ceder a la tentación de hipotetizar una marcada similitud en las lógicas de construcción de sus respectivos "objetos" (o lo que en alguna parte hemos llamado sus "modos de producción de conocimiento"). Jameson (1992), como hemos visto, se atreve a hablar de la lucha de clases como de un *inconsciente político* de la sociedad capitalista, sobre la base de la "tópica" marxista RRII/RRPP (la lucha de clases, por supuesto, está en vínculo metonímico con las relaciones de producción), donde, como es obvio, el mercado (la "sociedad civil") cumple el rol de "conciencia". El "marxista" Zizek (1989), por su lado, siguiendo a Lacan, no se priva de recordarnos que Marx, con su teoría del fetichismo de la mercancía, es según Lacan el descubridor del *síntoma en* sentido psicoanalítico. Como se comprenderá, respecto de todo esto nos importa un bledo decidir sobre la "cientificidad" de las teorías de Marx o de Freud. Se han hecho múltiples intentos –que no estamos en condiciones de juzgar– sobre lo erróneo de la "teoría del valor" o de la del Inconsciente. Pero de lo que hablamos aquí es de un *valor de Verdad*, no de la Verdad misma –que difícilmente se deja "hablar".

[13] Freud afirma, justamente, que el fetichista no "hace" –sino que es él mismo un efecto del– síntoma: no demanda análisis (o lo demanda por cualquier otro motivo),

2. Esa "energía" no inscripta, lejos de "disolverse en el aire", se *condensa en* el objeto-mercancía, dotándola del particular *hechizo* de lo *facticio*, y haciendo que él obture ese "agujero" en la "teoría del mercado".
3. Si el fetichismo de la mercancía tuviera que ser traducido a una figura retórica, no podría ser otra que la *sinécdoque*: la parte por el todo, la causa por el efecto, y viceversa –el *proceso de producción* (esfera de las RRPP) queda "fuera de (o en otra) escena", desplazado por el *escenario* del mercado (las RRII)[14].

¿Nada nos dirá esto sobre la *estructura* que Freud describe en su célebre articulito? Como modelo-matriz para la ideología, en el fetichismo de la mercancía no se trata de *ignorar* nada: todos "sabemos" –alguna vez hemos visto una fábrica–, aunque no tengamos la terminología precisa, que las mercancías son un *facticius*, un producto de la fuerza de trabajo en las RRPP. Pero es el producto con su brillo, con su *Glanz* (así denomina Freud al atractivo singular del objeto-fetiche), lo que tenemos ante la *nariz*, su *efecto* de *percepción* obturando la *memoria* de la *causa* (el "proceso de producción") por la cual el objeto llegó hasta mí. En el propio ejemplo freudiano, es aquella pérdida de la *lengua materna* de la que hablábamos, y su sustitución por el inglés, la que con-funde un atributo del objeto (en alemán *Glanz*, "brillo") con una acción del sujeto (en inglés *Glance*, "mirada"): Ya lo sé (el sujeto no ignora cuál es su lengua materna) pero aun así... puedo *gozar* de ese *plus* de "brillo" que el objeto me entrega. El árbol me tapa el bosque, sin duda, pero no porque yo *ignore* la existencia del bosque. Sino porque precisamente mantener ese "saber" como *des-conocido* (que no es

porque su "objeto" de deseo no le presenta conflicto alguno: él es su consecuencia. O sea que aquí nos estamos refiriendo a un "síntoma" de la *estructura*, no del sujeto. Mejor aún, y ya lo vimos: a la estructura *como* síntoma, que *produce* su propio sujeto. Y, con crisis o sin ella, esta es una regla general del *antropologismo* capitalista. Jorge Jinkis me ha recordado el siguiente pasaje de Marx: "El objeto de arte –de igual modo que cualquier otro producto– crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto" (1971; T. 1).

[14] En Marx la figura de la sinécdoque es un recurso permanente de la argumentación: la ideología dominante es la ideología de la *clase* dominante (parte por el todo), bajo su imperio la Historia se vuelve Naturaleza (la causa por el efecto), una clase es realmente dominante cuando logra hacer pasar sus intereses particulares por el "interés general" de la sociedad (la parte por el todo), etcétera, etcétera.

lo mismo que *ausente*) me permite sostener simultáneamente el imago de una *totalidad* ("no-castrada", por así decir), y la fascinación de ese objeto que indica la *falta*.

Queda una cuestión, grave, y que por su gravedad no podremos más que enunciar bajo la forma de –para nosotros– un *enigma*, a despejar (no aquí ni ahora).

4.

En el artículo sobre el fetichismo es donde emerge, un tanto inopinadamente, la metáfora de Freud sobre "el trono y el altar". Recordémosla: "He aquí, pues, el proceso: el varoncito rehusó darse por enterado de un hecho de su percepción, a saber, que la mujer no posee pene. No, eso no puede ser cierto, pues si la mujer está castrada, su propia posesión de pene corre peligro, y en contra de ello se revuelve la porción de narcisismo con que la naturaleza, providente, ha dotado justamente a ese órgano. Acaso el adulto vivenciará luego un pánico semejante si se proclama que el trono y el altar peligran, y lo llevará a parecidas consecuencias lógicas". La última frase puede entenderse como una *hipótesis* (decir una conclusión sería demasiado, y contrario a la proverbial prudencia freudiana, aquí transmitida en el "acaso") derivada de las premisas anteriores. Pasemos por ahora por alto –aunque volveremos luego sobre ello– la asociación, incluso la equivalencia, que Freud parece hacer, en plena modernidad, entre los "emblemas" del poder político y la religión. Por otra parte: ¿se están poniendo esos emblemas, con todo su "brillo", en el lugar *(topo)lógico* ("...parecidas consecuencias lógicas") de una proyección a la cultura en su conjunto de la función del *objeto-fetiche*?[15]. Lo que parece estar en juego aquí es una *creencia* en la premisa (universal) fálica, que nuevamente permite sostener *a la vez* la

[15] Es conocida la inclinación de Freud por el paralelismo "ontogénesis/filogénesis". El "adulto" parecería representar, en esta frase, a la *sociedad como* tal, puesto que "trono y altar" son instituciones de la "*polis*", son símbolos "colectivos", y que por lo tanto no convocarían esa relación *singular* del fetichista con el objeto (aunque, si la *relación es* singular, el objeto mismo es relativamente "socializable": después de todo, el rango de los "fetiches" de orden sexual, por ejemplo, es limitado). Además, está la cuestión, sobre la que a inmediata continuación nos preguntaremos, del "equivalente general".

"omnipotencia narcisista" que "desmiente" la posibilidad de castración, y por otro lado el *(des)conocimiento* de que la "premisa" está en riesgo permanente. Marx no está diciendo algo muy distinto cuando afirma que la burguesía, desde luego, sabe muy bien que siempre hubo historia, que unas clases dominantes reemplazaron a otras... hasta que llegó ella (como si dijera: "No, eso no puede ser cierto, pues si ellas fueron derribadas, a mí podría sucederme otro tanto..."): el movimiento *total* de la historia puede perfectamente convivir con la *inmovilidad* de su "partecita". Y el "joven" Marx, más de dos décadas antes de concebir el fetichismo de la mercancía (en textos como *La cuestión judía* o la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*) "anticipaba" la cuestión al hacer la crítica de la noción de *ciudadanía universal* como "equivalente general" que desplazaba las diferencias *particulares* (entre las clases, para empezar), incluso interpretando "psicoanalíticamente" el *lapsus* de la Declaración de los Derechos "Universales" del Hombre *y* del Ciudadano de la Revolución francesa, en la cual el "y" remite a una *diferencia* entre "Hombre" (social) y "Ciudadano" (jurídico), que el "universal" escamotea en la misma frase. Eso, en cuanto al "trono"; sobre el "altar", en Marx, en seguida volveremos.

En lo que respecta a Freud, nos preguntamos ahora: ¿permite, ese lugar del "trono y el altar" en las "consecuencias lógicas" de *El fetichismo*, pensar una cierta *ambivalencia* freudiana a propósito de la religión (¿y de cuál?) en *El porvenir de una ilusión*? ¿"Ambivalencia" en qué sentido? Todos sabemos –como dice en algún lado Lacan, creemos entender que no sin alguna sorna– que Freud es un "materialista vulgar", y positivamente (o positivísticamente, con perdón de la fea palabra) "ateo". El mote de *ilusión* –en castellano podemos aprovecharnos de la homofonía con *alucinación*– se acerca no poco al de *opio* (de los pueblos). No obstante, en *El porvenir...* no se descarta la utilidad –incluso la *necesidad*– de la "ilusión" (tampoco en Marx, en verdad: el opio sirve para calmar un dolor *auténtico*): ya sabemos, o sabremos, por *El malestar en la cultura*, que la pulsionalidad "antisocial" y "tanática" solo puede ser contenida por instituciones como "el trono y el altar", pese a los resultados más bien decepcionantes de esa "contención". Y no es, suponemos, una receta puramente *instrumental*: la "filosofía política" de Freud –si hay tal cosa– no es equivalente a las de Maquiavelo o Hobbes, con su recurso a la religión como *bella mentira* que desvía la agresividad potencial de las masas. Freud sabe que allí se

articula una cierta *verdad de la estructura*: si no la "verdad" *de* la religión[16], la de su privilegio como lugar máximo de soporte *simultáneo* de la omnipotencia del deseo y el (des)conocimiento de sus límites (finalmente, lo que está en juego en toda religión –al menos monoteísta– es la existencia de un "más allá" de la "castración" última, y de la caída del "falo del Padre"). Pero, si a ese altar en que se adora –y se azora– la "premisa universal" va unida la pleitesía debida al trono estatal ¿hay entonces en Freud algo así como una (anti) *teología política* "negativa", más "necesaria" aún en la época –que ya es la de Freud– post-nietzscheana de "la muerte de Dios"?[17].

Volvamos –o volvámonos– a Marx. "El opio de los pueblos", de acuerdo. Aún con los matices que hemos visto. Y –al menos desde 1848, en *El Manifiesto*– la religión como una de esas "ilusiones sin porvenir", destinadas a "disolverse en el aire" por la desnuda *materialización* que el Capital impone al mundo. Pero, entonces ¿por qué recurrir, en 1867, en *El Capital*, al término decididamente teológico (acuñado por los misioneros jesuitas portugueses en África o América) de *fetichismo*? Y más aún: ¿por qué hablar del capitalismo como "la religión de la mercancía"? ¿es una pura referencia sarcástica? No, Marx sabe –hasta

[16] Pero –otra vez– ¿de cuál? Una relectura en esta clave (cuyo despliegue deberemos dejar para otra oportunidad) de *Moisés y la religión monoteísta* (nos) arroja incómodamente en el interrogante de si no habrá, para Freud, *una* religión menos "ilusoria" que las otras.

[17] Este es un problema descomunal, y de hecho inabarcable. Pero que –junto con lo que en seguida nos interrogaremos respecto de Marx– podría, y debería, servir para pensar el actual retorno de las "teologías políticas" en las barriadas filosóficas á la page (y la gratuita ironía no implica en absoluto que la cuestión sea despreciable), muy concretamente en su vinculación con el espectacular retorno de Heidegger. Al menos, tal como sugerentemente lo interpreta Galimberti (Umberto, para no crear confusiones localistas) en cuanto a que, precisamente, la muerte (o la "retirada", en Heidegger) de Dios a favor de la "metafísica de la técnica" y de la "imagen del mundo" antropocéntrica, pondría a la religión en el lugar de "custodia" de un *ente* "positivo" y por lo tanto asimilada a cualquier "ciencia" (y para colmo "renegando" la desaparición de su objeto). Ante el fracaso, además, de *todas* las políticas "seculares" en el siglo XX (y, se sobreentiende, lo que va del XXI) la *teología política* (más bien en el sentido "mesiánico" de un Benjamin que en el más "terrenal" de Schmitt) supondría un intento de recuperación del originario "claro del bosque" en el que se re-abra el Ser, etcétera (Cfr. Galimberti, 2008). Aquí estamos apostando –sin poder demostrarlo en absoluto– a que la "(anti)teología política" de Freud *con* Marx (no solamente, está claro, pero *desde* lo que en ellos pueda pensarse) pudiera introducir una cuña de sana incertidumbre en ese galimatías hoy un poco "naturalizado".

donde cualquiera puede saberlo, y tal vez un poco más– lo que dice. Desde el principio (de nuevo: *La cuestión judía* o la *Crítica... de Hegel*, y con toda explicitud *La ideología alemana* o *La sagrada familia*) ha sostenido que toda crítica de la *ideología* (política) debe empezar necesariamente por una crítica de la *religión*[18]. Tan temprano como en 1843 ya ha establecido firmemente la asociación del "trono y el altar". En *El Capital* (o un poco antes, en los *Grundrisse*) solo *aparenta* abandonar este campo por el de la "economía". Pero –y el subtítulo de su obra magna, "*Crítica de la Economía Política*", debería darnos una pista[19]–, allí están el fetichismo y la "religión de la mercancía", ya no como metáforas sino como *conceptos* para explicar la propia *lógica "objetiva"* (es decir: no "ilusoria" en el sentido de "deformación psicológica") del funcionamiento del Capital. O sea: de nuevo, una *verdad de la estructura*, que el "antropologismo" del Capital ha sabido "interpretar" mejor que ninguna otra forma de sociedad, inscribiendo diríamos que *corporalmente* el *"Ya lo sé, pero aún así..."*[20]. Y, de nuevo, ese "an-

[18] Nuestros "vulgares marxistas" creen decir algo nítido, definitivo, con la cantinela del "opio del pueblo". Lástima, para su pereza mental, que esa frase es solo el *remate* de un párrafo un poco más dificultoso: "La miseria *religiosa* es, de una parte, la *expresión* de la miseria real, y de otra, la *protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de ánimo de un mundo sin corazón, porque es el espíritu de los estados de cosas carentes de espíritu. La religión es el *opio* del pueblo". Y el párrafo inmediatamente posterior no le va en zaga en complicación... y en estilo: "Exigir sobreponerse a las ilusiones acerca de un estado de cosas vale tanto como exigir que se abandone un estado de cosas que necesita de ilusiones" (Marx, 1958).

[19] Los recusadores de Marx –que bien podrían ocuparse de otros defectos menos "imaginarios" de su teoría– *des-leen* (¿diremos que *des-conocen*?) consistentemente este subtítulo (que por otra parte no hace más que retomar el *título* de los *Grundrisse*: *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*) al acusarlo de... "economicismo", como si ("inversión en lo contrario") este título y aquel subtítulo no fueran una indicación inequívoca de que lo que se propone Marx es justamente una *crítica* del reduccionismo él sí "economicista" de los economistas clásicos, para denunciar que la "Economía", como *región aislada* ("fetichizada") del saber, es uno de los trucos favoritos de la ideología burguesa. Si sumamos a esto los frecuentes sarcasmos de Marx hacia lo que llama las *robinsonadas* de los economistas –es decir, la idea de que el *homo oeconomicus* es un Individuo aislado, que se basta a sí mismo en la búsqueda de su beneficio, su "impulso apropiador", etc.– tenemos el círculo completo: el reduccionismo economicista es... pura, y mala, psicología.

[20] Me permito hacer acudir en mi ayuda dos citas de un mismo texto de Lacan: 1) "Veo al hombre sobredeterminado por un *logos* que está en todas partes (...) este *logos* no solo no es una superestructura, sino que constituye más bien una infraestructura, puesto que sostiene la intención, articula en él la falta del ser y condiciona su vida de

tropologismo" no es solamente *económico*, en el sentido técnico. Léase: "Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse frente a sus productos como *mercancías*, o sea *valores*, y en relacionar entre sí sus trabajos privados, bajo esta forma de *cosas*, como *trabajo humano indiferenciado*, la forma de religión más adecuada es el *cristianismo*, con su culto del hombre abstracto, y sobre todo en su desenvolvimiento burgués, en el protestantismo (...)".

Como se ve, no es Max Weber el primero en vincular capitalismo y protestantismo. Pero lo sorprendente del párrafo es que la mención del protestantismo viene después –cuando la "relación entre sí de trabajos privados bajo la forma de cosas", etc., se torna plenamente *burguesa*– de que se ha sindicado al *cristianismo* en general como la forma de religión "más adecuada" ¿a qué cosa? No puede ser otra cosa que al *fetichismo* (de la mercancía, sí, pero esto cuando toda esta lógica se exprese en su forma de "desenvolvimiento burgués"), cuya función es precisamente –lo hemos visto– la de producir el *valor* como *abstracción* que induce la visión de las relaciones sociales como *cosas*. En *este* Marx –como parece haberlo entendido Lacan en una de las frases que acabamos de citar– la religión no es una "superestructura"; aunque un poco más adelante (descuidando su lenguaje, y recayendo en la metáfora visual) hablará de la religión como "reflejo" del "mundo real", aquí es más bien la religión –al menos *una* de ellas[21], casualmente aquella dentro de la cual San Agustín pudo hablar de Dios como

---

pasión y sacrificio"; 2) "Conocemos lo que ocurre con la Tierra y el Cielo, uno y otro están vacíos de Dios, y se trata de saber qué hacemos aparecer en las disyunciones que constituyen nuestras técnicas" (2005). El *logos* que "sabe qué hacer aparecer", eso es el Capital.

[21] Se nos presenta la misma duda que ya tuvimos con Freud. Casi un cuarto de siglo antes, en *La cuestión judía*, donde todo este razonamiento ya está *in nuce* (aunque restringido a la relación religión/Estado, y desde luego sin hablar todavía de "fetichismo"), la visión del judaísmo es completamente distinta. Parece estar más cerca –pese, o quizá a causa de, ser el *primer* monoteísmo– de ser "adecuada" al modo de producción "paleoasiático" que en seguida citaremos. Lacan, en el texto que hemos citado, por su parte, habla del cristianismo ("la religión romana") como de la religión *verdadera* (¿vale la pena recordar, quizá, que es el código *romano* el que separa lo "público" de lo "privado" –condición esencial de lo que después será el capitalismo "burgués"– y establece la Ley como "equivalente general"?). Luego argumentará sobre "el triunfo de la religión" *bajo* el capitalismo. En fin, son "asociaciones libres", de las que habrá que extraer consecuencias...

de un "equivalente general", como el oro o la moneda– la que constituye el *logos*, la "lógica", de las relaciones sociales (su *re-ligare* produce, diríamos hoy, un *lazo social* regido por la "abstracción"): el cristianismo, no hace falta recordarlo, emerge *mil quinientos* años antes que el modo de producción para el cual es la religión "adecuada". Se puede o no acordar con la interpretación. Lo importante, en todo caso, es que otra vez, como en Freud, el "trono y el altar" (los "equivalentes generales" en su papel de *valor de cambio*) están allí para preservar *al mismo tiempo* un "saber" sobre la materialidad de las RRPP, y un *efecto de verdad* que transforma esas "relaciones humanas" en *cosas* –aunque tengan "alma".

No siempre fue así: "En los modos de producción paleoasiático, antiguo, etc., la transformación de los productos en mercancía y por lo tanto la existencia de los hombres como productores de mercancías, desempeña un papel subordinado, que empero se vuelve tanto más relevante cuanto más entran las comunidades comunitarias en la fase de su decadencia (...) esta restricción real se refleja de un modo ideal en el culto a la naturaleza y en las religiones populares de la Antigüedad". El párrafo da para largo (más de lo que aquí podríamos extendernos). Rápidamente: en Marx, "modo de producción paleoasiático + antiguo", da como paradigma privilegiado el "despotismo asiático" del Egipto faraónico, del cual ya sabemos qué rol cumple en el *Moisés...* de Freud. Si es cuna o no del monoteísmo *judío* no es algo que estemos en condiciones de discutir: baste apuntar que, aún si lo es, es todavía surgiendo del seno del *politeísmo* (las "religiones populares de la Antigüedad") como forma religiosa correspondiente al condicionamiento de "un bajo nivel de desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo y por las relaciones correspondientemente restringidas de los hombres dentro del proceso material de producción de su vida". No hay aquí –no puede haberlo ni es necesario– "fetichismo de la mercancía": el modo de producción de las sociedades "mitológicas" no requiere de producción *excedente* para el intercambio generalizado (si tal excedente se produce es, justamente, un *plus*, que se intercambiará en algún mercado, pero que no es *en sí mismo* el objetivo de la producción)[22] y por lo tanto no tienen por qué *partir* de la necesidad

[22] Otra de las acusaciones que se le han hecho a Marx –más plausible que la de "economicismo"– es la de "evolucionismo lineal". En efecto, desde un punto de vista estricto

de la abstracción –de un "equivalente general", calculado según el "tiempo socialmente necesario de valor-trabajo" y expresado en dinero, en el cual puedan disolverse las *particularidades concretas* de las "mercancías". Por eso, entre otras cosas, se les da "naturalmente" el *politeísmo*: su lógica es la del *bricolage*, la mezcla de lo múltiple/heterogéneo, la *heteroglosia* que multiplica acentuaciones. En el "inconsciente" de las mitologías, justamente los objetos *no están* fetichizados en el sentido marxiano. El "objeto-fetiche" no es la encarnación del Dios (= equivalente general agustiniano) sino que en todo caso la secuencia es la inversa: va de lo *particular-concreto* al *universal-abstracto*, pero conservando la *particularidad* del objeto.

5.

Marx y Freud –cada uno a su manera–, en estos sentidos *lacerados* por los cuales nos hemos venido interrogando, construyen una *poética* de la *falta*. "Poética", ante todo, en la acepción originaria, griega: una *poiesis*, que repone el movimiento de *transformación* de la "materia prima" en producto terminado, en *facticius* (Freud habla, por ejemplo, de la "*elaboración* onírica", del "*trabajo* del sueño": ¿hace falta abundar sobre la centralidad del *trabajo* en Marx?). Pero "poética", también, en otros dos sentidos –más próximos al usual–. Primero: en ellos se trata –como dirían los formalistas rusos– de *extrañar* la palabra, de "des automatizarla", arrebatársela al código normalizado del "equivalente general" de la Lengua, sin "salir" de ella, sino devolviéndole su densidad material al *cuerpo* ("trabajador", sexuado), en su relación al "Otro". Segundo: ese *extrañamiento* parte –para redoblar su efecto– de la "palabra" más trivial posible. En Marx, será la "banalidad" (así la llama

---

de las "relaciones de producción" y las posibilidades de transformación de la sociedad que ellas abren, para Marx el capitalismo implica un decidido "progreso" sobre las sociedades "precapitalistas" (y esta propia denominación, ya lo hemos apuntado, es "teleológica" en tanto implica que todas las sociedades van *hacia* el capitalismo). Pero no es necesariamente un progreso *humano* –salvo por el hecho de que sienta las condiciones del pasaje al socialismo–, como queda claro en la famosa frase de los *Grundrisse* de que mientras en las sociedades "precapitalistas" la producción es el *medio* y los hombres el *fin*, en la capitalista es exactamente al revés.

explícitamente) de ese objeto que nos rodea cotidianamente hasta invisibilizarse, la mercancía; en Freud, el no menor trivial "material de descarte" (y por ello mismo de intenso goce) del Código que es el sueño, el lapsus, el chiste, el olvido de nombres, el "objetito" "*a*" ser elevado (o degradado) a fetiche. Trabajo/elaboración poética: la que le da a la *trivia* su estatuto de encrucijada (de *Trívium*, se dice en latín) en la cual se desatan los nudos de la *tragedia*. ¿Uno más optimista, el otro más pesimista, respecto de la "salida" de esa bifurcación de caminos? Puede ser. En todo caso, en ambos hay una aproximación mutua por la poética que lleva, *en* la palabra, más allá de ella, hacia un *plus* sin *valor* contabilizable: "Y si la poética es en primer lugar el *trabajo* del poema, y luego el trabajo sin fin para reconocerlo, entonces la poética es ella misma una antropología, una ética, una política" (Meschonnic, *op. cit.*). Trabajo de *reconocimiento*: como quien habla de "reconocer el terreno" para averiguar qué conviene plantar en él, contando con el *des-conocimiento* que cualquier saber convoca. Dicho de otra manera –es decir, diciendo otra cosa–: donde lo ya *elaborado* por la "lengua" no se dé por *cosa juzgada*, sino que continúe por otras vías, por otros *desvíos*, el *work-in-progress* de ese "trabajo sin fin" del re-conocimiento. Que este último se entreteje en la trama de una *lucha* (pero ¿de qué *clase*?) lo sabemos por la *Fenomenología* de Hegel –y antes, por la poesía trágica. Que aquel trabajo conduzca a la "salvación" del Hombre (ese objeto de "una antropología, una ética, una política") no podríamos saberlo por fuera de la proverbial apuesta pascaliana; aunque sí sabemos, por ahora, que la seducción –y la ilusión– *tanto* de la política como de la religión (y, claro está, de la psicología) es una promesa de felicidad futura a cambio de un sufrimiento *actual*: una *pars* terrena que pasa por el *toto* celestial. "De ilusiones también se vive", y el Deseo, mayormente, se las arregla para rehacerse de sus caídas, con o sin el chiche del fetiche. Más que salvación, es una *condena* que se salva a sí misma para repetirse.

Bibliografía

Althusser, Louis. (1972). *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bakhtin, Mikhail (V. N. Voloshinov). (1984). *El marxismo y la filosofía del lenguaje.* Madrid: Alianza.

Feldman, Shoshana. (1980). *Le scandal du corps parlant.* París: Du Seuil.

Foucault, Michel. (1990). *Nietzsche, Freud, Marx.* Buenos Aires: Imago Mundi.

Freud, Sigmund. (1973). *Obras completas.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Galimberti, Umberto. (2008). *Il tramonto dell 'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers.* Milán: Feltrinelli.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1967). *Dialéctica de la Ilustración.* Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric. (1992). *Documentos de civilización, documentos de barbarie.* Madrid: Visor.

Lacan, Jacques. (1977). *Psicoanálisis: radiofonía y televisión.* Barcelona: Anagrama. [Trad. Oscar Masotta y Orlando Gimeno-Grendi].

Lacan, Jacques. (2005). *El triunfo de la religión.* Buenos Aires: Paidós.

Marcuse, Herbert. (1968). *Eros y civilización.* Barcelona: Seix Barral.

Marx, Karl. (1958). *La sagrada familia.* México: Grijalbo.

Marx, Karl. (1969). *El Capital*, Tomo I. México: FCE.

Marx, Karl. (1971). *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política.* Tomo 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sartre, Jean-Paul. (1963). Prefacio. En Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra.* México: FCE.

Scavino, Dardo. (2009). *El Señor, el amante y el poeta. Notas sobre la perennidad de la metafísica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Zizek, Slavoj. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

La crítica de la razón colonial, la esclavitud moderna y la contra-modernidad en el capítulo XXIV de *El Capital**

Solo se puede narrar verdaderamente el pasado como es, *no como* era, *ya que el rememorar el pasado es un acto social del presente, hecho por hombres del presente y que afecta al sistema social del presente.*

Immanuel Wallerstein

El propósito central de esta conferencia querría ser el de mostrar la enorme importancia que reviste el famoso capítulo XXIV de *El Capital* de Marx (1968, 1987) –dedicado, como es sabido, a lo que se denomina la "acumulación originaria"– para pensar críticamente nuestros procesos coloniales, y en particular el rol de la esclavitud afroamericana en dicha acumulación originaria de Capital en los países llamados "centrales". Como veremos, una consecuencia que puede extraerse de este análisis es la de que no es para nada seguro que el capitalismo haya sido un fenómenos de "exportación" del centro a la periferia, sino que la periferia fue *desde el principio* (es decir, desde su *transformación* en periferia) esencial para la construcción misma del capitalismo a escala mundial.

Un segundo –aunque no secundario– objetivo será el de, asimismo, mostrar la importancia que las sugerencias de Marx en ese capítulo de su ópera *magna* han tenido para un conjunto de pensadores críticos (tanto latinoamericanos como europeos y estadounidenses) preocupados por encontrar las huellas de

* Versión corregida de la conferencia magistral "El rol de la fuerza de trabajo esclava y semiesclava de América en el proceso de acumulación originaria de capital", pronunciada el 7 de noviembre de 2017 en el 1er Seminario Internacional *El Capital* 150° Aniversario (1867 - 2017) : "El Pensamiento de Marx en el siglo XXI".

aquella historia en nuestro presente, como parte de los problemas a resolver, las luchas a desarrollar y las reflexiones críticas que tales problemas y luchas nos ponen por delante.

Buena parte de lo que sigue está basado en una investigación que realizamos hace algunos años, y que giraba alrededor de la Revolución haitiana de 1791/1804 y las consecuencias filosófico-culturales que para un pensamiento crítico “periférico” podían desprenderse de semejante acontecimiento, y que nos obligó a profundizar en el tema de la esclavitud afroamericana en sus vínculos con el capitalismo colonial. Evidentemente, no vamos a tener aquí el espacio suficiente como para recrear siquiera someramente toda esa problemática, pero no queremos dejar pasar la oportunidad de al menos abrir algunos de los grandes interrogantes que la misma permite plantear.

Quisiéramos, sin embargo, empezar por establecer desde el inicio una de esas conclusiones, usándola un poco como marco de lo que sigue. A saber, el hecho de que, como ya lo insinuamos, la esclavitud africana y la semiesclavitud indígena en América *forman parte* indisoluble de aquel proceso de acumulación de capital, y es *en sí misma* una vasta y muy “racional” empresa capitalista mundial. Es decir, esta esclavitud, lejos de representar alguna rémora premoderna, es *consustancial* a la modernidad misma, por más perturbador o doloroso que nos parezca. Empecemos, pues, por allí.

1.

La conjunción de *modernidad* y *esclavitud* es, sin suda, sumamente inquietante para quienes tienden a pensar la modernidad como un homogéneo “bloque de progreso”, e incluso para nosotros. Quiero decir: para quienes –aún desde una perspectiva *crítico–dialéctica* que por un lado no quiere dejarse seducir por el antimodernismo reaccionario de ciertas postulaciones “postmodernas”, y por el otro visualiza a la modernidad como un *espacio de conflicto* al cual también pertenecen pensadores críticos de la versión dominante de la modernidad, como Marx o Freud–, aún para nosotros, digo, un elemento atractivo de la modernidad fue siempre su promesa de emancipación y autorrealización. Promesa *no cumplida*, desde ya, pero que por esa misma razón sigue vigente,

aunque es nuestra convicción que *no podrá* cumplirse dentro de los límites del actual sistema imperante: la modernidad no es un "proyecto inconcluso", como pretende célebremente Habermas, sino, justamente, un proyecto que no puede encontrar su conclusión *dentro* del capitalismo.

Por un lado, ya las comunas tardomedievales produjeron aspiraciones de ciudadanía que dieron una expresión temprana a los conceptos de *libertad cívica*; la Reforma protestante, por su parte, ofreció una versión religiosa de esa promesa con su noción de la *conciencia individual*. La emergencia del *sentimiento nacional*, que reclamaba la participación de la "sociedad civil" en la soberanía estatal, fue una parte sustantiva de la estructura de la modernidad tal como surgió en los siglos XVI y XVII. Todo ello hace más aparentemente *paradójico* el hecho de que fueran *precisamente* las naciones noroccidentales de Europa las que desarrollaran más acabadamente (y también más cruelmente) el sistema esclavista afroamericano. Es decir, aquellos "pueblos" que supuestamente más detestaban la idea misma de esclavitud fueron los que más sistemáticamente la practicaron con sus *"Otros"*. Y este está lejos de ser el único fenómeno "paradójico" de la modernidad, si recordamos que, por ejemplo –y contra lo que suele creer un sentido común muy encarnado– las peores persecuciones y ejecuciones de la Inquisición y la más sistemática "caza de brujas" no se produjeron en la Edad Media sino a partir de los siglos XVI y XVII, y sus formas más concentradas no se dieron tanto en España como en el norte de Europa (en Alemania, en Suiza, en Holanda y parcialmente en Francia).

Ahora bien, la única explicación posible, y que refuerza nuestra insistencia en la nada casual *articulación* entre la esclavitud en la periferia y la "modernización" capitalista en el centro, es que, una vez más, fueron las necesidades "objetivas" insoslayables de la lógica de *acumulación del Capital* las que plantearon esa solución –la de la esclavitud– como "inevitable", y requirieron la inconsciente pero sofisticada elaboración de una ideología justificadora que "racionalizara" esa flagrante incongruencia, que construyera un *mito* "racial" que –a la manera de lo que explica Lévi-Strauss sobre la lógica misma del mito– "resolviera" en el plano imaginario esas contradicciones irresolubles en el plano de la realidad.

Bien. Me permito entonces comenzar citando textualmente un párrafo ya canónico, extraído del capítulo XXIV de *El Capital* de Marx (1987; V. III). El párrafo dice así:

> El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas en América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de población aborigen, la conquista y saqueo de las Indias Orientales, la transformación de *África* en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras, caracterizan los albores de la era de la producción capitalista. Estos procesos idílicos constituyen factores fundamentales de la acumulación originaria. Pisándoles los talones, hace su aparición la guerra comercial entre las naciones europeas, con la redondez de la tierra como escenario.

La verdad es que este párrafo es extraordinario. En pocas líneas plantea, de manera ultracondensada, prácticamente todas las cuestiones que deberemos desplegar a lo largo de buena parte de esta exposición. Empecemos, entonces, por hacer el listado de esas cuestiones que está planteando el párrafo:

1. La expansión colonial, y la consiguiente conquista –con superexplotación de sus habitantes incluida– de lo que a partir de entonces se transformará en la "periferia" (América, África, las Indias Orientales) son "factores fundamentales" de la acumulación originaria del capitalismo; y entre tales "factores fundamentales" figura la esclavitud afroamericana ("(...) la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles-negras (...)").
2. Esta época caracteriza *ya* "los albores de la era de la producción capitalista"; es decir –como lo dirá Marx mismo más adelante– forma parte ya de la *historia* de ese capitalismo.
3. El escenario de este "drama" es ya, desde el inicio, *mundial* ("(...) con la redondez de la tierra como escenario").
4. En parte como consecuencia de lo anterior, se desplegará sobre este escenario también otro "drama" que se intersecta con el de la colonización: el de la rivalidad entre las grandes potencias "centrales" por el control del nuevo *mercado mundial.*
5. La "ideología dominante" –esa *colonialidad del poder/saber*, como la llama Quijano– que se conformará a partir del proceso de "mundialización" del capital y de "capitalización" del mundo presentará al proceso de expoliación de la ahora periferia como una serie de "procesos idílicos" destinados a exportar la "civilización" a las sociedades "salvajes".

A partir de este escenario, el primero y más esencial problema "metodológico", para un autor como Immanuel Wallerstein, por ejemplo, será el de definir lo que suele llamarse la *unidad de análisis*. Ya sabemos cuál es para este autor esa unidad de análisis: el *sistema-mundo*, categoría con la cual se propone polemizar con todas aquellas perspectivas que pretenden poder explicar el Todo a partir de las relaciones entre sus Partes, o peor, a partir de *una sola* "parte": que pretenden, por ejemplo, explicar el origen y la configuración del *sistema-mundo* capitalista a partir del desarrollo *nacional* (o, a lo sumo, "subregional") de las economías europeas, para *luego* –en el mejor de los casos– extender el análisis a la "periferia" (Wallerstein, 1979).

Más allá de las intenciones, la criticada por Wallerstein no puede dejar de ser una perspectiva objetivamente "eurocéntrica". Hay que ser muy duro respecto de cierto eurocentrismo *constitutivo* de las corrientes dominantes en las ciencias sociales modernas, en tanto estas son también un producto del moderno *sistema-mundo*, y por lo tanto son también, al menos en buena medida, herederas de aquella configuración del *poder/saber*. Las ciencias sociales –incluyendo la Historia– forman parte, pues, de lo que podríamos llamar la *geo-cultura* de la *economía-mundo*. En este campo específico, el "eurocentrismo" está caracterizado por cinco rasgos nucleares[1]:

1. Su *historiografía,* o concepción "filosófica" de la historia; según esta, la hegemonía europea en la modernidad se explicaría en virtud de ciertos atributos específicamente europeos, no compartidos por el resto del mundo: el famoso "milagro europeo", que le habría permitido a esa región "lanzar" una serie de fenómenos *exclusivos*: la revolución industrial y el capitalismo, el modernismo político y social, las ideas de libertad individual, las revoluciones políticas democrático-burguesas, etcétera; y por supuesto no se discute que estas cosas son esencialmente *buenas*, de modo que Europa las ha "legado" a la humanidad como una contribución cultural *superior* a la de cualquier otra sociedad.
2. El carácter *parroquial* de su "universalismo", según el cual las "invenciones" particulares de Europa (de su *logos* filosófico a sus métodos científicos,

[1] Lo que sigue es una adaptación propia de Wallerstein (1997).

pasando por sus formas de organización económica, social, política, su sistema de valores, y así siguiendo) son *verdades "eternas"*, válidas para cualquier otra sociedad o cultura, y aquellas sociedades que no las han "descubierto" o "incorporado" es porque están *atrasadas* respecto de Europa: el "universalismo" va, pues, junto con el "evolucionismo" lineal y la teleología.

3. Sus presupuestos sobre la civilización occidental como *la* civilización, mientras que la mayor parte de las otras culturas estarían todavía en una fase "bárbara", "primitiva", a lo sumo "tradicional" o "premoderna"; y esta última noción revela, una vez más, el prejuicio "evolucionista" subyacente en la idea de que *todas* las culturas, en algún momento, llegarán –o *deberán* llegar– a la "modernidad" de naturaleza europea.
4. Su *"Orientalismo"*, entendido en el sentido de Edward Said (1978) o de Anwar Abdel-Malek (1981), como una imagen "estilizada" y en buena medida *ficcional* de las culturas no-occidentales, a través de oposiciones binarias que, si durante el Medioevo cristiano se articularon alrededor del eje paganismo/monoteísmo, en la modernidad lo hicieron sobre el eje occidental/"oriental" (una denominación amplia que abarcaba también a África y a veces a parte de América, usualmente, y no por casualidad, el Caribe con sus "africanos"), donde "oriental" era todo lo *exótico*, lo *extraño*, lo *ajeno,* en una palabra la radical *alteridad* respecto del "occidente" (europeo); además de que esto implica una *negación* del papel europeo en la conformación de *este* "oriente" (puesto que "oriente" designa inequívocamente al mundo *colonizado*), se trata indudablemente de un saber/poder destinado a legitimar ideológicamente la posición dominante de Europa.
5. Sus intentos de *imponer* una unilateral noción de *"progreso"*, cuya "realidad" e "inevitabilidad" se transformó en un tema básico del Iluminismo, y luego, con más fuerza y con el presunto respaldo de una visión "científica", fue *el* tema del positivismo del siglo XIX, con el que se justificaban las "virtudes" de la colonización de la India o de toda África (y que, como ideologema de fondo, continuó hasta bien entrado el siglo XX bajo la bandera igualmente "científica" del llamado *desarrollismo*, así como de las teorías sociológicas "estructural-funcionalistas" con su dicotomía entre "sociedades tradicionales" y "sociedades modernas"): al igual que con la idea del occidente moderno

equiparado a *la* civilización, esa misma modernidad occidental era *el* progreso, y su modelo debía *imponerse* al mundo "atrasado"

Como se ve, todos estos rasgos parten de considerar a Europa como el punto de llegada de una historia "necesaria" y *autónoma*, y por lo tanto ven a toda la historia desde un punto de vista, digamos, *regional* –e incluso, como dice Wallerstein, "parroquial". Wallerstein, por el contrario, adopta, por así decir, una perspectiva *mundial*, o, si se quiere, "mundo-céntrica", lo cual es una manera, justamente, de *des-centrar* la perspectiva, aunque sin por ello pasar por alto el carácter *decisivo*, para la modernidad, de la "intervención" europea sobre el resto del mundo (pues de otra manera, correríamos el peligro de *disimular* inadvertidamente el violento ejercicio de poder que supuso tal "intervención", licuándolo detrás de un falso "pluralismo" de la perspectiva).

Este es también el punto de vista luego adoptado por la así llamada *teoría postcolonial* (a partir de autores como el propio Said, Gayatri Spivak o Homi Bhabha), aunque ellos, en general, no estimen necesario referirse a Wallerstein ni a la teoría del *sistema-mundo* en su conjunto, mucho menos al capítulo XXIV de Marx, y adopten una metodología "culturalista" y "textualista", típica del pensamiento llamado *post*, que ya no se apoya en la "base material" de la historia económica o la sociología histórica.

Pero el de Marx y Wallerstein es también el punto de vista adoptado por muchos antropólogos que sí toman en cuenta esas realidades "duras". Un caso típico, y particularmente destacable, es el de Eric R. Wolf (1982) y su ya clásica obra *Europa y la gente sin Historia* donde ya en la primera página deja en claro que,

> Esta historia analítica no podría surgir del estudio de una sola cultura o nación, ni de una sola área cultural, y ni siquiera del estudio de un continente en un cierto período de tiempo. Era necesario regresar a los criterios de una antropología más antigua y recobrar la inspiración que guio a antropólogos tales como Alfred Kroeber y Ralph Linton que tanto se esforzaron por crear una historia universal de la cultura (...). Esa antropología más antigua dijo, sin embargo, muy poco acerca de las grandes fuerzas que han impulsado la interacción de las culturas a partir de 1492, o sea, las fuerzas que impulsaron a Europa hacia su expansión comercial y hacia el capitalismo industrial. Sin embargo, las vinculaciones que estos antropólogos buscaron delinear solo

> pueden volverse inteligibles cuando se sitúan en su contexto político y económico (*ídem*, p. 9).

Epistemológicamente dicho, se trata de lo que podríamos llamar –siguiendo a Jean Piaget o a Lucien Goldmann– una perspectiva *estructuralista-genética*: por un lado, la *estructura de la génesis* del capitalismo es *sincrónica*: articula tiempos históricos diferentes en una *simultaneidad* que siguiendo a Marx denominaremos "desigual y combinada"; por el otro, la *génesis de la estructura* del nuevo *sistema-mundo* capitalista es *dialéctica*: no es que hay "formaciones" preexistentes que, por X razones, se ponen en relación, sino que es la *relación* la que explica el propio *origen* de esas "formaciones", por ejemplo, como "centros" y "periferias"; una vez más, es el Todo el que le asigna su *lugar* y su *función* a las Partes.

Como se sabe, esta noción de "Totalidad" ha sido puesta muy virulentamente en cuestión, en las últimas décadas, por las teorías más o menos "postmodernas", dando lugar a ciertas posiciones que ponen el acento en las *diferencias* entre las partes antes que en la *relación* entre esas partes y una "totalidad" que, para estas posturas, sería una mera ilusión "sustancialista". No obstante, a nuestro juicio se trata de un falso debate. La "totalidad" a la que nos referimos aquí no es una totalidad *cerrada* ni *acabada*. *"No se debe confundir totalidad con completitud. El todo es más que la suma de las partes, pero también es sin duda menos"* (Wallerstein, 1997: 16).

Pero el peligro de no tomar en consideración la "totalidad" así entendida es no solamente el de un estrechamiento *teórico-metodológico* de la perspectiva, sino el de una *dilución política* de las *relaciones de poder* en las que consiste el vínculo entre la "totalidad" y las "partes". Siguiendo la perspectiva de la *dialéctica negativa* de Adorno (2005), digamos que la "totalidad" es *falsa* cuando no toma en cuenta su conflicto (irresoluble, "trágico", dentro de los límites de la lógica sistémica de la que parte) con las *partes* que esa misma totalidad *produce* como dominadas. Solo puede ser "verdadera" una noción de totalidad que *incorpore* ese conflicto y *denuncie* esa imposibilidad que tiene la *falsa totalidad* de resolverlo. Por definición, entonces, ese Todo, que es al mismo tiempo *más* y *menos* que la suma de sus partes, es una totalidad *abierta* y en *movimiento*: es un permanente proceso de *totalización / des-totalización / re-totalización*, como diría Sartre (1964) muy en el espíritu de *Historia y conciencia de clase* de Lukács.

2.

Ahora bien: en todo esto se presenta un problema adicional, que ha motivado innumerables debates, y que está muy lejos de haber quedado resuelto: ¿Por qué el capitalismo emergió *antes* y *justamente* en Europa, y no en cualquier otra región, facilitando así la identificación "eurocéntrica" entre Europa y la "modernidad"? No hay un nítido consenso al respecto, aunque en términos generales se pueda apostar a que las hipótesis se terminen reduciendo, en definitiva, a variantes de dos propuestas básicas: la de Marx y la de Weber. O una combinación de ambas, como la ensayó en su momento Karl Löwith.

Pero, por otra parte, es posible que *la pregunta misma* sea una manifestación de fetichismo eurocéntrico, en la medida en que parece implicar que la emergencia de esa modernidad capitalista fue necesariamente un "progreso" para la humanidad, no importa cuál haya sido el precio a pagar. Aquí nuevamente los antropólogos –y especialmente los más "heterodoxos" entre ellos– podrían darnos una buena lección de *descentramiento* de nuestro *poder/saber*. Tomemos, por ejemplo, las teorías de Marshall Sahlins (1986) o de Pierre Clastres (1980)[2]. Ellas nos mostrarían que las sociedades llamadas "primitivas", a las que cualquier sociólogo "modernista" calificaría de "sociedades de mera subsistencia", son, por el contrario, sociedades de *superabundancia*: ¿por qué? Por una razón muy sencilla: en esas sociedades, por comparación con las nuestras, *se "trabaja" muy poco*, y en cambio abunda el "tiempo libre", el "ocio", el tiempo dedicado a los rituales religiosos, las festividades, los ceremoniales, la vida social y "familiar", porque no son sociedades cuya ideología sea la *acumulación de capital* o la *producción de mercancías* o la *reproducción ampliada* de riquezas o la *obtención de "plusvalía"*: esto es *solamente* la lógica del capitalismo, europeo-occidental y "moderno". Los análisis de Sahlins (*op. cit.*) sustituyen la economía primitiva afectada del signo *menos* – tanto por los formalistas como por muchos marxistas –, presentada como una economía de subsistencia, sin excedente, en falta permanente de acumulación, por el cuadro de una primera sociedad de abundancia. Una sociedad que instituye otra relación entre

[2] Para esta cuestión véase, también, "Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria" (Grüner, 2007).

medios y fines, otra relación entre necesidades y recursos técnicos. El llamado *modo de producción doméstico* aparece como un sistema profundamente hostil a la formación de excedente y de plusvalía – una máquina "antiproducción" – que tiende a inmovilizarse cuando se alcanza un punto de equiparación de la producción a las necesidades. Es decir, para apelar a la terminología de Marx, una sociedad que privilegia los *valores de uso*. La sociedad primitiva es un tipo de hecho social en el que no hay "autonomía" de lo económico; es posible considerar, incluso, que lo económico, en tanto sector que despliega una lógica autónoma en el campo social, *no existe* en ella. Es una sociedad de rechazo de la economía – o mejor, una sociedad "contra la economía", como escribe Clastres, para agregar: "Los salvajes producen para vivir, no viven para producir" (1974: 65). Que es, en sustancia, lo mismo que dice Marx en los *Grundrisse*, cuando dice que en las sociedades precapitalistas el fin es el hombre y el medio la producción, y que ha sido tarea del capitalismo invertir esa relación (1976: 447). Lo importante, como decíamos hace un momento, es que la teoría del *sistema-mundo* permite apreciar hasta qué punto decisivo la *construcción* de eso llamado *centro* se hizo sobre los cimientos de la *periferización* del resto del mundo, y muy particularmente la de América. La paradoja es que, "dialécticamente", esa "periferización" se llevó a cabo *a costa* de las lógicas no-capitalistas de las sociedades "premodernas", que fueron incorporadas a la lógica de la producción de mercancías *ya siempre como* periféricas y subordinadas, como predestinados "perdedores" del tren de la Historia, según lo creía Hegel. Para una gran parte del mundo, pues, la incorporación violenta al capitalismo, lejos de representar un *progreso*, significó una monumental *regresión* tanto en el campo "económico" como sociocultural.

Es imprescindible introducir en el análisis, asimismo, la variable *clase*. Dentro de la periferia, las clases coloniales fundamentalmente terratenientes, dominantes a nivel "local", obtuvieron inmensas ganancias a costa de la superexplotación coercitiva de la fuerza de trabajo esclava o semiesclava. Al revés, en las sociedades "centrales", la mayoría de los habitantes rurales, progresivamente despojados de sus tierras y forzados a la proletarización, vieron seriamente afectada su calidad de vida y su seguridad económica. Aquí es importantísimo, pues, introducir la discusión de la perspectiva "clasista" en el análisis del capitalismo, ya que esta perspectiva, en opinión de muchos autores, es *antagónica* con la del *sistema-mundo* o las teorías post/de-coloniales. En

nuestra opinión, por el contrario, ambas son estrictamente *complementarias* y perfectamente *articulables*. Nos basaremos, para demostrarlo, en un estupendo artículo de Samuel Bowles (1988) aparecido en la propia revista *Review*, dirigida por Wallerstein.

Para empezar, nos dice Bowles, hay una casi plena unanimidad entre los marxistas "ortodoxos" a propósito de que el resorte central de la estructura tanto como de la dinámica del capitalismo es la expropiación "clasista", por un lado, del *producto* excedente, y por el otro, del *tiempo de trabajo* igualmente excedente. Esta conclusión –con la cual, enunciada así, no podemos menos que coincidir *en principio* – está inmejorablemente condensada en un famoso párrafo del Volumen III de *El Capital* de Marx (1968):

> Es siempre la relación directa entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos (...) la que revela el secreto más íntimo, el fundamento oculto de la entera estructura social, y con ella, de las formas políticas de soberanía y dependencia, en resumen, la forma específica del Estado.

Este párrafo es crucial. Si nos tomamos en serio y hasta sus últimas consecuencias la lógica del razonamiento de Marx, extraemos la muy "heterodoxa" conclusión de que el gran *protagonista* –el *sujeto*, si se pudiera decir así– de la modernidad capitalista, no es justamente un "sujeto" en el sentido tradicional, sea "individual" o "colectivo", sino un *proceso* conflictivo, llamado *lucha de clases*. Al igual que lo veíamos para la dialéctica del Todo y las Partes, es esa "totalidad en movimiento", la lucha de clases, la que asigna su *identidad* a los contendientes –según la lógica del célebre pasaje del *en-sí* al *para-sí*– en el espectro "explotadores/explotados".

Ahora bien, no cabe duda (y el capítulo XXIV vuelve a certificarlo) que la línea divisoria entre esas clases pasa por la propiedad o no de los medios de *producción*. Pero la formulación precisa del concepto de *explotación* ha sido muy debatida. Como sabemos, para Marx la ganancia del capitalista se *genera* en la esfera de (las relaciones de) producción, con la extracción de plusvalía no remunerada de la fuerza de trabajo, y se *realiza* en la esfera del intercambio, transformada en renta monetaria. ¿Pero es eso todo? Uno de los temas más complejos es el del rol cumplido por los mercados y las relaciones económicas internacionales en la determinación de aquellos excedentes de *producto* y de

trabajo que, "expropiación" mediante, son los objetos de la "explotación" por parte de las clases (y, en el caso del colonialismo, de los "Estados-naciones") dominantes. Repitamos, según Marx el secreto de la "ganancia" capitalista se revela no en la esfera de la *circulación y el intercambio* sino en la de las relaciones de *producción,* que es donde se *genera* la "plusvalía" que luego se va a *realizar* en el mercado bajo la forma de "ganancia". La clave de la "ganancia" capitalista es, pues, la explotación *objetiva* de una clase por otra. El "mercado" realmente *decisivo* para esta operación es, entonces, el *mercado de trabajo*.

Sobre esto no hay discusión posible, al menos desde una perspectiva nítidamente "marxista". El problema es cuánto *peso efectivo* le damos a la esfera de la circulación en tanto "contribuyente" a las relaciones de explotación. Del hecho de que las relaciones de producción sean correctamente tomadas como analíticamente *anteriores* y *prioritarias* respecto del mercado, no se deduce necesariamente que las relaciones de intercambio deban ser tomadas como meros epifenómenos secundarios: "Los economistas de esta convicción", dice Bowles, "parecen haber pasado por alto la ironía de Marx, cuando este se refiere a la esfera de la circulación como el mismísimo Paraíso de los derechos naturales del hombre" (1988: 444).

Lo que significa esto es que, si tratamos de ir más allá de un "economicismo" marxista –que por cierto no es el de Marx– que por así decir congela a la "fábrica" como el *locus* exclusivo de la lucha de clases, e introducimos también otro tipo de variables "superestructurales" (políticas, culturales, etcétera), entonces podemos comprender que los mercados pueden ser también *escenarios* nada menores del conflicto de clases. Por ejemplo: especial pero no únicamente en el caso de las relaciones económicas internacionales, la *formación de precios* y el *flujo de capitales* en el mercado global pueden ser unos determinantes centrales de la tasa de explotación, así como del tamaño del producto excedente. Pero, obsérvese que, mientras a los precios de intercambio los fija, en última instancia, el capital "imperial" de manera unilateral, el "flujo de capitales" se produce en las dos direcciones. En el colonialismo "clásico", y nuevamente ahora, en la etapa llamada de "globalización" (que, en *este* sentido, podríamos decir, se parece más a aquel colonialismo clásico que al "imperialismo" teorizado por Lenin) ese flujo es, a través de varias operaciones, *más intenso* desde la "periferia" al "centro" que viceversa.

Desde la perspectiva del *sistema-mundo*, pues, de esa "redondez de la tierra" de la que habla Marx, la lucha de clases no solamente no queda "secundarizada", sino que se *complejiza*: las *clases* dominadas del *país* dominado están en lucha simultáneamente contra la fracción de *su* propia clase dominante que más se beneficia con la relación colonial y con las clases dominantes del "centro", mientras otra fracción de las clases dominantes "periféricas" puede desarrollar conflictos secundarios con las clases dominantes "centrales" (conflictos que, en el siglo XIX, son el trasfondo de la mayoría de los procesos independentistas, que en muchos casos se llevaron a cabo en beneficio de otras clases dominantes "centrales": las inglesas en lugar de las españolas, por ejemplo).

Todo esto es fundamental para otra discusión clásica. Ya desde el siglo XIX se creyó poder diagnosticar el sistema colonial, y muy especialmente el español, como "feudal", si bien esta era una denominación referida antes a aspectos de organización institucional jurídico-política que a la lógica económico-social. Pero fue bien entrado el siglo XX que se planteó de manera fuerte (y con una significación a menudo inmediatamente *política,* y no solo historiográfica) el debate sobre el carácter "feudal" o "capitalista" del colonialismo en América. Pensadores *tanto* latinoamericanos como europeos o norteamericanos entraron entusiastamente en la discusión. Recordemos algunos nombres representativos de una lista mucho más vasta: José Carlos Mariátegui y Lesley B. Simpson ya en los años 20; Luis Chávez Orozco, Gilberto Freyre, Rodolfo Puiggrós, Silvio Zavala en los 30 y 40; Woodrow Borah, François Chevalier, Jacques Lambert en los 50 y 60.

También habría que agregar una impresionante obra histórico-cultural-ensayística que va del argentino Ezequiel Martínez Estrada al mexicano Octavio Paz, pasando por el brasileño Darcy Ribeiro y los norteamericanos Richard Morse, Frank Tannenbaum o Stanley y Barbara Stein. Y, por supuesto, a la en su momento "revolucionaria" corriente de la *teoría de la dependencia*. Todas estas exploraciones son *anteriores* a la teoría del *sistema-mundo*. Y ninguna, o casi ninguna, de ellas adoptaron de manera directa la hipótesis "feudalizante" del colonialismo americano. Sin embargo, en muchas ocasiones, al subrayar un tanto unilateralmente la indudable *persistencia* de ciertas herencias culturales "feudales" trasladadas a América por las "madres patrias", contribuyeron inintencionadamente a la tesis "feudalizante".

Ya desde la década del 40, sin embargo, autores como Sergio Bagú, Jan Bazant, Alexander Marchant, José Miranda o Caio Prado Jr. esgrimieron fuertes dudas sobre este "sentido común". Sus análisis se concentraron, más bien, en lo que creyeron identificar como los impulsos "empresariales" y las motivaciones a la ganancia –en un sentido "burgués" del término– entre los colonizadores, así como en la evidencia de una "explotación mercantil" como lógica reestructuradora de la vida económica y las relaciones sociales locales, para subordinar el "nuevo" continente a su papel de proveedor de materias primas y excedentes económicos para el mercado mundial en expansión de una Europa que ya atravesaba el auge del capitalismo comercial.

En lo que respecta al Caribe y a la esclavitud afroamericana, la interpretación de la experiencia colonial como la extensión de un "capitalismo de explotación" a América tuvo su máxima expresión, ya en las décadas del 30 y 40, en las extraordinarias obras de C. L. R. James y Eric Williams. Y habría que agregar, en la del 50, al antillano Frantz Fanon, quien si bien es mucho más conocido por sus escritos sobre (y su participación en) la Revolución argelina, ha escrito algunos textos notables sobre el colonialismo en el Caribe.

Para Latinoamérica en su conjunto, el comienzo de una crítica más sistemática a la tesis "feudalizante" se puede asociar *grosso modo* a la crítica de la teoría de las "ventajas comparativas" en el comercio internacional, vinculada especialmente a la CEPAL. En el seno de la izquierda, la pasión por el debate tenía motivaciones políticas muy obvias: simplificando un tanto la cuestión, si la herencia colonial era feudal, faltaba aún cumplimentar la "etapa democrático-burguesa", lo cual autorizaba a una alianza táctica entre las fuerzas revolucionarias y las "burguesías nacionales" subordinadas; si, por el contrario, la colonización había sido *ya* capitalista y las principales tareas democrático-burguesas estaban cumplimentadas, se podía pasar directamente a la estrategia de una revolución "socialista", que la experiencia cubana parecía demostrar como perfectamente a la orden del día.

3.

Es en este contexto que surge, a mediados de los años 60, la ya citada *teoría de la dependencia*, consistente (pese a sus muchas variedades "internas") en una crítica a gran escala de las teorías económicas neoclásicas, así como de la llamada teoría de la "modernización", y empeñada en la construcción de una visión alternativa de la historia latinoamericana, que enfatizara las constricciones, condicionamientos e imposiciones del capitalismo mundial "imperialista".

Dos obras fundamentales de mediados de la década –ambas de las cuales apoyan buena parte de sus argumentos en las tesis de Marx sobre la acumulación originaria– se destacan por marcar, en cierto sentido, los parámetros centrales de la discusión: *Dependencia y desarrollo en América Latina* de Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto (1969), y *Capitalismo y subdesarrollo* de André Gunder Frank[3], quien fue un pionero en formular la hipótesis de que la "cadena explotadora" del sistema comercial internacional había vinculado regiones aparentemente remotas de América, muy tempranamente, al *capitalismo*; asimismo demoliendo el mito, dominante en las teorías "modernizadoras" y estructural-funcionalistas, de que América Latina fuera una región de "sociedades duales" divididas entre zonas "dinámicas" integradas al capitalismo moderno y zonas "atrasadas" languidecientes en su aislamiento "feudal". Al contrario: puesto que el "atraso" de la periferia, lejos de ser un fenómeno ajeno y contrapuesto al capitalismo, es una *consecuencia* de su introducción en condiciones coloniales, son precisamente esas zonas "feudales" y "aisladas" las que muestran la *esencia* del capitalismo proveniente de su historia colonial. Más aún: como ya hemos apuntado, es el *desarrollo desigual y combinado* del *sistema-mundo* capitalista el que explica no solamente la *existencia* de zonas "atrasadas" como un dato aparentemente "anómalo", sino que estas sean la *condición de posibilidad* del gran desarrollo capitalista "central".

El debate despertado en torno a estas cuestiones condujo a una revalorización de la importante polémica, de principios de los años 50, entre Maurice Dobb y Paul Sweezy. Los críticos de Sweezy (quien también se apoyaba firmemente en el capítulo XXIV) argumentaban que, al subrayar el rol decisivo de

[3] En una línea similar se inscribe la algo posterior obra de Samir Amin (1971).

la expansión del comercio en el feudalismo tardío para el proceso de acumulación originaria, esta hipótesis era impotente para explicar el "salto cualitativo" producido tanto en el desarrollo de las fuerzas productivas como en las relaciones de producción, los dos factores que principalmente le otorgaban al capitalismo su carácter distintivo. Un intenso intercambio mercantil, así como un fuerte impulso a la búsqueda de rentabilidad –vale decir, en términos de Marx, una transformación de los objetivos de la producción hacia la lógica del *valor de cambio*, en lugar del puro *valor de uso*– son elementos ya reconocibles en diversas épocas históricas y regiones geográficas (muy notoriamente, por ejemplo, en el Imperio romano). El único factor *primordial* que –siempre según los críticos de Sweezy– puede explicar la emergencia del capitalismo, es su nuevo método de organización de la producción, sobre la base de la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo "libre". Si se pone el foco en la esfera de las relaciones *de producción* antes que en la *circulación* de mercancías (un "foco" que, ciertamente, *es* el del Marx del Tomo I de *El Capital*, como ya vimos), la estrategia de la explicación necesariamente se desplaza del comercio internacional y el impulso a la ganancia hacia la sustitución del trabajo forzado (esclavo o servil) por el trabajo proletarizado y sus consecuencias *derivadas* en la esfera de la circulación, el intercambio y el consumo –por ejemplo, la aparición del mercado interno y, a la larga, el consumo de masas como fuente central de la *realización* de la plusvalía. Es en esta misma línea que se sitúa el importante economista Robert Brenner, en su polémica con Wallerstein. Pero esta tesis no explica que, como veremos enseguida, el capitalismo *se hizo a sí mismo*, entre otros métodos, introduciendo en las colonias la *esclavitud*, es decir unas relaciones de producción *pre*capitalistas. Si fuéramos a juzgar el modo de producción característico de esas colonias solamente por estas relaciones de producción, caeríamos en el manifiesto absurdo de calificarlo como "esclavista antiguo".

Conviene ahora revisar rápidamente la posición del argentino Ernesto Laclau (previa a su posterior pasaje al así llamado "postmarxismo"), al terciar en el debate entre Gunder Frank y el también argentino Rodolfo Puiggrós. Al igual que Dobb, Laclau (1973) invoca el clásico énfasis marxista en el capitalismo como *modo de producción*. Para su óptica, resulta obvio que las formas de explotación *mercantiles-coloniales* de la fuerza de trabajo en América utilizaban

la "coacción extraeconómica" característica del modo de producción feudal, o, en general, de los modos de producción "precapitalistas". El "subdesarrollo" de las colonias, por consiguiente, proviene no solo de la transferencia de excedentes de estas hacia la metrópolis, sino también, y quizá principalmente, de su congelamiento de las relaciones de producción precapitalistas, que retardó el proceso de *diferenciación social* y por lo tanto trabó el desarrollo de un *mercado interno*, condiciones para la emergencia de una auténtica burguesía criolla, sin la cual no se puede hablar de *capitalismo* "local". La consecuencia de tal razonamiento es evidente: el "progreso material" de América Latina habría requerido la *ruptura* de las estructuras socioeconómicas feudales *internas* para permitir el desarrollo de un "genuino" *capitalismo "nacional".*

Laclau admite pues, y aún comparte, la idea de Gunder Frank de que es perfectamente posible, y aún probable, que un omniabarcador sistema que *en su conjunto* fuera capitalista, incluyera "partes constitutivas" pertenecientes a *otros* modos de producción (esto ya es, finalmente, una venerable tradición marxista: una *formación económico-social* histórico-concreta es una articulación de varios "modos de producción" –cada uno de los cuales es en sí mismo un modelo abstracto– bajo *hegemonía* de uno de ellos). Esto, sin embargo, siempre según Laclau, no significa que las "regiones locales" fueran *en sí* capitalistas: Gunder Frank confundiría así el "modo de producción" con el "sistema económico".

Pero a su vez, a nuestro juicio, Laclau confunde lo que dice Gunder Frank (y ni hablar de lo que luego dirán Wallerstein o Samir Amin), ya que Laclau, en este texto, sigue razonando como si lo "global" y lo "local" fueran, al menos en lo esencial, realidades *externas* una a la otra, lo cual, en buena lógica, lleva a la conclusión de que el "capitalismo del centro" podía haber hecho *otra cosa* en sus "periferias": por ejemplo, "aplicar" relaciones de producción ya plenamente "burguesas". ¿Por qué no lo hizo, entonces? ¿Por maldad, por torpeza, por distracción?

Nosotros, por el contrario, y siempre atendiendo al razonamiento del capítulo XXIV, pensamos que hay una dialéctica mucho más compleja: es *porque* (y no *a pesar* de que) el *sistema-mundo* ya ha entrado en la fase avanzada de "acumulación originaria" de capital, que requiere de un "desarrollo desigual y combinado" de *relaciones de producción*: la esclavitud –o cualquier otra forma

"extraeconómica" de control de la fuerza de trabajo para la exacción del excedente– le era *necesaria* a ese proceso de acumulación para dotarse de una fuerza de trabajo lo suficientemente "masiva" como para producir, también "masivamente", mercancías destinadas a un mercado ya tendencialmente mundial y en acelerada expansión.

En una palabra: si es cierto lo que dice Laclau cuando dice que el hecho de que el "centro" sea capitalista no significa que las relaciones de producción de la "periferia" lo sean, también tiene que ser cierto lo contrario: a saber, el hecho de que las relaciones de producción "periféricas" no sean capitalistas, no significa *en modo alguno*, por sí mismo, que no lo sea el "sistema" dominante en su conjunto.

Y si quisiéramos complejizar aún más la cuestión, podríamos introducir aquí la importante distinción que hace István Mészáros (2002) entre *capitalismo* y *Capital*[4]. Este último, entendido como un metafórico "sociometabolismo" o "*modo de reproducción* económico-social", no puede reducirse plenamente al primero, ya que implica a *todos* los niveles o registros del sistema de reproducción (el político, el ideológico-cultural, el institucional, el del desarrollo de la "sociedad civil", el de lo que Mészáros llama "estructura de comando" del Capital, etcétera, etcétera), y no solamente las *relaciones de producción* estrictamente hablando. Por supuesto que no puede existir *capitalismo* plenamente desarrollado sin Capital. Pero el Capital *excede* las determinaciones específicas del capitalismo "plenamente desarrollado".

O sea: no puede caber duda de que, por lo menos, el régimen colonial en América Latina pertenece por pleno derecho (más aún: es un factor esencial) a la historia del *Capital* en su fase acumulativa que daría como resultado el *capitalismo* "plenamente desarrollado", y que el control de la fuerza de trabajo mediante relaciones de producción "no-capitalistas plenamente desarrolladas" fue una *necesidad* de esa fase acumulativa del Capital, además de ser el capítulo *local* del proceso *mundial* de separación entre los productores directos y los medios de producción que Marx, siempre en el capítulo XXIV, sindica como proceso *fundacional* del capitalismo; pero, nuevamente, "local" y "mundial", en la lógica de la conformación del *sistema-mundo*, son dos caras de una misma moneda.

[4] Especialmente en: "A ordem da reprodução sociometabólica do capital" (pp. 94-132).

Vale la pena, aquí, citar a un autor que ha sido, lamentablemente, descuidado en la bibliografía sobre el tema. Nos referimos al antropólogo mexicano Ángel Palerm, quien, en un par de muy interesantes textos[5], analiza la construcción, a partir del siglo XVI, de lo que denomina "un sistema integrado por las metrópolis europeas y sus colonias y por el comercio internacional y la división mundial del trabajo, sistema que unió a *diversos modos de producción* y a numerosas y muy diferentes formaciones socioeconómicas", quejándose seguidamente de que aún las historias económicas publicadas más recientemente dan poca atención al problema. La preferencia se concede, con invariable regularidad, a los factores endógenos o internos europeos con exclusión de los exógenos o externos, sobre todo cuando se trata de explicar la transición de la economía medieval europea al capitalismo moderno. La crítica de Palerm alcanza asimismo a ciertos "autores marxistas que podríamos llamar clásicos" –desde el propio Engels a Bujarin y Lenin– quienes (al revés de, por ejemplo, Rosa Luxemburgo) "muestran, por un lado, la idea común de que el sistema colonial moderno es una consecuencia lineal, una mera proyección del desarrollo capitalista, y por el otro lado no llegan a establecer *relaciones de causalidad necesaria entre la emergencia del capitalismo como modo dominante de producción y el sistema metrópoli/colonia".* Para Palerm, en cambio se trata de una relación *dialéctica*: de manera similar a como, incluso en el "tipo ideal" de capitalismo, la existencia de la "burguesía" supone la del "proletariado", la presencia del Capital a escala mundial supone la existencia del sistema colonial. La *formación colonial* debe verse entonces no solo como una parte especializada y dependiente del sistema mayor, sino también como una manera de articular diferentes *relaciones sociales de producción* funcionalmente subordinadas al *modo de producción* dominante. Y es que, como dice Samir Amín: "El hecho de que la forma latifundista en América Latina utilizara trabajo servil (esclavos o peones) durante mucho tiempo antes de evolucionar hacia el empleo generalizado del trabajo asalariado, demuestra que, cada vez que el capital carece de mano de obra, utiliza medios políticos para conseguirla" (1997: 148). "Medios políticos", si quisiéramos traducirlos al lenguaje de Marx, significa

[5] Cfr. Palerm "¿Un modelo marxista para la formación colonial de México?" (1980a) y "Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción" (1980b).

sencillamente *coacción extraeconómica*. Pero entonces, una vez más, está perfectamente claro en la cita de Amin la plena compatibilidad del capitalismo *global* con la coacción extraeconómica *local.*

Ensayemos una suerte de resumen hasta aquí. América Latina y el Caribe, a través del comercio colonial, el control de la fuerza de trabajo forzada, y otros mecanismos subsidiarios, pero nada menores, como el sistema de impuestos y el contrabando, proveyeron de materias primas y excedentes económicos a una *economía-mundo* europea cuya premisa era la *acumulación de capital* y la *expansión de la ganancia empresarial*. En el propio interior de América Latina, combinadamente, los *intereses mercantiles* y el muy capitalista principio de *inversión con fines de rentabilidad* constituyeron una poderosa palanca de reestructuración radical de las economías regionales y urbanas, así como de la tecnología y las *relaciones sociales de producción* utilizadas para esos objetivos. Este proceso motivó el surgimiento de la *producción de mercancías*, el deterioro y a mediano plazo la destrucción de las "economías de subsistencia", las impresionantes inversiones de capital en las minas, las plantaciones de azúcar y empresas por el estilo, el crecimiento urbano –donde, al igual que sucedió parcialmente en las minas, se desarrollaron bolsones relativamente importantes de trabajo asalariado. Todos estos fenómenos convergen inequívocamente en una imagen que está lejos de ser "feudal", sino que sigue una nítida lógica "burguesa", si bien por supuesto en el contexto de su estatuto de *periferia colonial*, y donde se combinan desigualmente diferentes relaciones de producción bajo la hegemonía *mundial* de las relaciones capitalistas.

4.

La historia del Caribe (y parcialmente la de Brasil), viene en ayuda de la tesis que estamos exponiendo. La "economía de plantación", con su complejidad, de ninguna manera permite una distinción nítida entre el modo de producción capitalista y el precapitalista en sus estados *puros* o *ideal-típicos.* Su clase dominante definitivamente *ausentista,* vivía integralmente en la metrópolis, donde su *portfolio* de inversiones (como dirían los banqueros) incluía

plantaciones-empresas americanas donde la fuerza de trabajo esclavo figuraba sin ambigüedad como una *mercancía* que debía ser "repuesta" (ante la muerte, enfermedad, huida, etcétera, del esclavo) mediante nuevas "importaciones" de tal mercancía desde África.

Se dirá que este es un caso *extremo*. Pero los casos "extremos" suelen servir, justamente, para revelar relaciones y tendencias latentes o no tan evidentes en la superficie. Y en todo caso, como bien dice Eugene Genovese (1983), no es un caso *más extremo* que el del Sur de los EE. UU. –que, siguiendo a Marx, hace ya mucho que ha sido aceptado como ejemplo, para hablar rápidamente, de *capitalismo esclavista*–, por lo cual considerar al Caribe como *menos* que eso sería pecado de leso etnocentrismo.

La gran pregunta es: *¿por qué* la esclavitud africana en el Caribe terminó jugando este papel esencial en la producción capitalista mundial? Como es sabido, los colonizadores intentaron otras estrategias de control de la fuerza de trabajo antes de recurrir a la "importación" de esclavos africanos: principalmente, la esclavitud o semiesclavitud de los indígenas, pero también la de mano de obra europea, generalmente proveniente de deudores "incobrables" o de condenados por diversas clases de delitos.

Lo primero que debemos hacer, pues, es suspender provisoriamente algunos preconceptos. No es verdad que la esclavitud africana fuera *desde el comienzo* la relación laboral obvia, óptima y preferible para el trabajo de las grandes plantaciones. Fue, al principio, solo *una* de las estrategias ensayadas. Para 1560, sin embargo, dicho sistema constituía prácticamente la fuente exclusiva de trabajo manual.

Aun así, la importación de esclavos africanos fue un proceso relativamente lento, y además dificultado por las fluctuaciones de la oferta, los precios y las erráticas políticas metropolitanas. Finalmente se impuso, ante la incapacidad por parte de los aparceros europeos de satisfacer la demanda, así como por la crisis y/o la resistencia de la población indígena (de por sí mucho menos numerosa en el Caribe que en otras regiones). Y no es que el nuevo sistema de la esclavitud africana no tuviera sus serios inconvenientes: pesadas inversiones iniciales, pérdidas cuantiosas debido a las fugas, y el constante pánico frente a las potenciales rebeliones de una población africana que pronto se transformó en una abrumadora mayoría.

Sin duda, la *economía-mundo* y la lógica de su mercado mundial jugaron un papel de primera importancia en este proceso. A principios del siglo XVII se verificó un gran aumento del precio internacional del azúcar, haciendo dramática la disparidad entre las expectativas de ganancia virtual y las obtenidas mediante el trabajo todavía mayoritariamente indígena. A partir de allí, lenta pero sostenidamente, se produjo la sustitución masiva del indígena por el esclavo africano, transformándose esta última en *la* estrategia para optimizar las rentabilidades. En términos generales, se puede decir que hacia 1630 ya se había vuelto abrumadora la mayoría de esclavos africanos en las plantaciones de azúcar o café, tanto en Brasil como en el Caribe. En suma, *es la interrelación entre las condiciones "locales" de producción y los intereses y oportunidades derivados del mercado internacional lo que explica la emergencia de estructuras socioeconómicas casi exclusivamente dependientes de la esclavitud africana*. Y esta es una configuración plenamente moderno-burguesa.

Efectivamente, prácticamente *todas* las condiciones aceptadas por autores de muy diferente convicción teórica para hablar de "modernidad", se cumplen en la época del esclavismo colonial. Condiciones socioeconómicas, en primer lugar, pero también ideológico-culturales. Paul Gilroy (2002), por ejemplo, ha demostrado que muchas de las más distintivas estructuras y "mentalidades" de la modernidad son ya perfectamente reconocibles en la sociedad esclavista americana. Se puede decir, asimismo, –no sin amarga ironía– que si es cierto, como sostiene Anthony Giddens, que una característica central de la modernidad es el "desencastramiento" de individuos e instituciones, que arranca a ambos de sus contextos tradicionales, pues entonces la esclavitud americana decididamente *modernizó* al África (y no solamente a los propios "amerindios" locales), al arrancar *violentamente* a millones y millones de sujetos de sus "contextos tradicionales".

Por otra parte, el propio comercio de esclavos utilizaba un complejo –e igualmente *moderno*– conjunto de dispositivos económicos, desde nuevas y sofisticadas formas de crédito hasta elaboradas formas de permuta. El control de las mercancías producidas por los esclavos confirió un enorme poder económico distribuido entre (y disputado por) los comerciantes, los banqueros, los terratenientes, los propietarios de esclavos... y los Estados. La organización del trabajo esclavo a gran escala para la producción y el intercambio *mundial*

de las mercancías requirió la construcción de un elaboradísimo aparato de aprovisionamiento, supervisión, transporte, procesamiento y distribución, y la consiguiente generación –también a escala mundial– de puestos de trabajo para mano de obra asalariada. Y ello para no mencionar que el comercio internacional de esclavos –el famoso *triángulo atlántico*, que desplazó el eje geoeconómico de la cuenca del Mediterráneo al Océano Atlántico– empujó el crecimiento geométrico de una de las empresas capitalistas más prósperas de la época, la industria naval, especialmente la holandesa. En una palabra: *modernización* (capitalista), por donde se la mire. Como ironizaba el marxista argentino Milcíades Peña, "Si esto es feudalismo, cabe preguntarse con cierta inquietud que será entonces capitalismo" (2012). Lo cual, de paso, es una buena oportunidad para reflexionar sobre la cara oscura del así llamado "progreso".

Ahora bien: si el sistema de plantaciones esclavistas hubiera sido levantado siguiendo el modelo español –como han sostenido equivocadamente algunos autores– el papel del Estado hubiera sido mucho más fuerte de lo que fue realmente. Pero este no es en absoluto el caso de las plantaciones inglesas, holandesas y francesas. El verdadero "despegue" de la economía de plantación debe fecharse a partir de principios del siglo XVII, época en que las ambiciones americanas de Francia, Holanda y luego Inglaterra comenzaron a presentar un serio desafío al monopolio ibérico, "cruzado", además, con las guerras religiosas entre protestantes y católicos, ya que la "empresa" colonial de las potencias del norte de Europa fue llevada a cabo sobre todo por emprendedores *privados* de origen protestante –salvo en el caso francés, obviamente–, no siempre apoyados por sus respectivos Estados.

Mientras que la política colonial española sí fue considerablemente dependiente de la iniciativa y control estatales, la "fórmula" inglesa (y en buena medida la holandesa y francesa) dependieron de manera decisiva de la iniciativa y habilidad de los propios "colonos". Una vez establecidas las plantaciones, la organización cotidiana del trabajo adquirió todas las "rutinas" y formas de planificación de una moderna empresa capitalista (si bien se trataba, claro está, de unas "rutinas" terriblemente opresivas y destructivas para los trabajadores esclavos). Al mismo tiempo, las presiones de la competencia empujaban la difusión de nuevas técnicas y el "disciplinamiento" de los plantadores negligentes. Incluso los sistemas de castigo de los esclavos "holgazanes" estaban

organizados de manera metódica y predecible. La organización promedio de la plantación en su conjunto desplegaba mucho de la "impersonalidad" y la lógica funcional de cualquier organización moderna con lógica de burocracia "racionalizada" en sentido weberiano.

Esta "fórmula" alcanzó su expresión más acabada en las islas del Caribe Oriental hacia mediados del siglo XVII, en una época en que *ninguna* de esas plantaciones estaba efectivamente regulada por el Estado metropolitano. Fue una época en la que las habilidades holandesas en materia de comercio y el empuje empresarial de los plantadores ingleses y franceses crearon y multiplicaron velozmente plantaciones a muy gran escala, apoyadas por un lado en el trabajo esclavo de los africanos, y por otro en los últimos avances del comercio y la manufactura. Y aún las más grandes compañías comerciales directamente vinculadas al sistema de plantación tenían que respetar a rajatablas los principios del mercado. El comportamiento de los "empresarios" tuvo que ajustarse a las reglas de la más burguesa *racionalidad instrumental*, tal como la teorizara nuevamente Weber: "Si me rehúso a comprar esclavos, los otros lo harán", podría haber sido un lema de sentido común imperante. Es decir: aun suponiendo que algún plantador registrara escrúpulos en utilizar fuerza de trabajo esclavo, la lógica misma del sistema lo hubiera obligado a ello, so pena de desaparecer. Esta lógica de atomización y *serialización* competitiva, bajo la cual cada uno está obligado a imitar al otro para no quedar fuera del sistema, ha sido abundantemente teorizada como característica de la modernidad burguesa.

Por si todo esto fuera poca demostración, agreguemos otro factor definitorio de la economía moderna: el rol del consumidor. Ya la muy temprana modernidad (a partir del Renacimiento, digamos) presenció la emergencia de una demanda efectiva de "lujos populares", empujada por un persistente aumento de las rentas, incluyendo las del trabajo asalariado. Desde luego, los nuevos productos "exóticos" podían ser producidos de muchas maneras diversas. Durante mucho tiempo el tabaco, por ejemplo, fue cultivado en pequeñas plantaciones de granjeros independientes. La mayoría de los productos típicos de las plantaciones de esclavos –el café, el algodón, el índigo e incluso el azúcar– podían, técnicamente, cultivarse y procesarse utilizando trabajo asalariado "libre". Pero ¿dónde conseguirlo en el número necesario? Fue

fundamentalmente el nivel vertiginoso de la competencia a nivel mundial, y la consiguiente necesidad de asegurarse rápidamente un ejército creciente de fuerza de trabajo masiva, la que decidió a los plantadores y comerciantes a recurrir a la mano de obra esclava. Es extremadamente interesante, a este respecto, la lectura del extraordinario libro del cubano Fernando Ortiz *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (1940/1964), en el que se hace un notable estudio comparativo de las formas socioculturales no solo diferentes sino *opuestas* promovidas por estos dos tipos de cultivo: la pequeña comunidad de productores independientes vinculada al tabaco *versus* la gran plantación esclavista para el azúcar; asimismo, el libro del antropólogo norteamericano Sydney Mintz: *Dulzura y poder* (1985), en el cual se analiza la estructura de las plantaciones de azúcar, y cómo, en las propias palabras del autor, "ellas transformaron la historia del capitalismo y la industria". Se podría demostrar, en efecto, que en buena medida la organización de los grandes talleres industriales europeos, ya a partir de fines del s. XVIII, se inspiró en la experiencia de las grandes plantaciones coloniales.

Una vez más: las *motivaciones* (directamente condicionadas por la lógica económica) para la utilización de un método presuntamente "arcaico", fueron completamente *modernas*. Y no solamente las motivaciones. También los *efectos*. Ya hemos insistido mucho sobre el rol de la esclavitud afroamericana en el proceso de acumulación originaria de Capital, en la evolución desigual y combinada de la separación a escala mundial entre los productores directos y los medios de producción, en la conformación de un mercado verdaderamente "global" sobre la base del comercio atlántico, en la generación de una lógica de *racionalidad instrumental* derivada de las nuevas necesidades administrativas del Imperio y de la organización de complejas formas de control de la fuerza de trabajo, en fin, de prácticamente todo aquello que dio lugar a la "modernidad". Cabría agregar que los principales productos de la economía de plantación esclavista (azúcar, algodón, café, tabaco, y un sinnúmero de sustancias primarias destinadas al teñido de telas) empujaron la producción industrial de textiles (es el caso del algodón y las tinturas), o pasaron a formar parte de la dieta normal y energética primero de las clases dominantes europeas, y luego de las más amplias masas populares en todo el mundo (es el caso de los otros productos nombrados, y muy especialmente del azúcar).

Resumamos: el capitalismo, como modo de producción dominante, articuló o rearticuló con esa *dominancia*, en América, relaciones de producción "arcaicas" (fundamentalmente esclavistas, semiesclavistas y de servidumbre forzada). La integración de esas realidades locales heterogéneas en el "desarrollo desigual y combinado" del *sistema-mundo* por supuesto no significa que las "leyes de movimiento" y las estructuras internas de esas "localidades" fueran *en sí mismas* capitalistas –si bien, como hemos mostrado, su lógica organizacional, así como el comportamiento de las clases dominantes, perfectamente pueden llamarse así. Simplificando un poco, entonces, la mejor manera de interpretar la estructura socioeconómica colonial, en su contexto internacional de *sistema-mundo*, es a través del concepto de *articulación desigual y combinada* entre diferentes relaciones de producción, bajo la hegemonía del modo de producción capitalista a nivel *mundial*, replicada por el comportamiento mayoritariamente *burgués* en los establecimientos coloniales. Desde la perspectiva "global" ya estaba en plena marcha el proceso de conformación de las nuevas relaciones de producción, mediante lo que el capítulo XXIV describe como separación a nivel mundial de los productores directos respecto de los medios de producción, de la cual el esclavismo es un caso extremo. Es verdad que ese proceso *nunca* se terminó de completar, ni siquiera respecto de los propios esclavos: en muchísimos casos se produjo, entre los esclavos "criollos", un importante fenómeno de "semicampesinización", ya que los esclavos a veces trabajaban su propio terreno (normalmente muy pobre, por cierto) en su escaso "tiempo libre", y en algunas regiones llegaron a manejar el 20% de la economía monetaria. Pero de conjunto, es indudable que estas "anomalías" también pertenecen al carácter "desigual y combinado" del proceso en su totalidad. Más aún, en cierto sentido *no hay* tal "anomalía": la posibilidad del esclavo de contar con cierta *reserva* (no se puede hablar de "acumulación") de alimentos para él y su familia, por un lado, lo ataba a la tierra, y tal vez lo disuadía de huir hacia un destino de *cimarronaje* incierto; y por otro, contribuía –sin gasto extra para el amo– a la propia reproducción de su fuerza de trabajo.

Y aún podemos complejizar la cuestión introduciendo una serie de variables de cuya ausencia –perceptible *tanto* en Wallerstein como en otros autores– con toda razón se queja Palerm (*op. cit.*), a saber, las variables que genéricamente llamaríamos *culturales*. En efecto, la articulación "desigual y combinada" de modos de producción y relaciones sociales de la que venimos hablando, vale también

para lo que habitualmente se llama el "encuentro de culturas" (un eufemismo para hablar de la *dominación* de una cultura por otra, siempre teniendo en cuenta que tal dominación no es mecánica ni lineal). El análisis debería incluir la enorme variedad y complejidad de *sincretismos* o fenómenos "híbridos", "intersticiales", etcétera, que se dieron en el "encuentro colonial", de *ambas partes*.

Esto desde luego no significa, como bien ha advertido Sahlins (1986: 33 *ss*.), negarles a esas sociedades "locales" su capacidad de "hacer su propia historia". Sin embargo, sería peligroso –por un afán excesivo de "corrección política"– perder de vista el hecho obvio de que esos "encuentros de cultura" no se producen en condiciones simétricas, sino que son el efecto de relaciones de *poder/saber* abrumadoras. No tenemos tiempo de desarrollarlo aquí, pero baste mencionar que un "logro" de la modernidad que tiene relación directa con la esclavitud afroamericana y su rol en la acumulación originaria es el del nacimiento de una nueva forma ideológica para Occidente, el *racismo*. Recuérdese la tesis de Foucault de que el "racismo" es una expresión de lo que él llama *guerra social permanente*. Y es el propio Foucault (1987) el que establece una relación entre esta "nueva forma" de racismo y la modernidad, al identificar los orígenes de una "conciencia racial" en los siglos XVI y XVII, sin por desgracia sacar todo el provecho posible de la "coincidencia" entre este despertar del racismo y el auge de la colonización, el comercio esclavista y la economía de plantación, esos fenómenos que durante siglos alimentaron a los europeos.

Podríamos mostrar, asimismo, si tuviéramos tiempo, que el rol *decisivo* de la explotación de trabajo esclavo colonial para la "acumulación originaria" –y que desmiente que la "modernidad" sea un proceso unilateral que va del "centro" a la "periferia"– se replica también para la modernidad *política*. Por dar tan solo un ejemplo que hemos estudiado: fue la Revolución de los esclavos haitianos en 1791 la que obligó a la Revolución francesa a decretar una abolición de la esclavitud en sus colonias que la Declaración de 1789 no contemplaba. Es decir: la Revolución francesa solo pudo ser *realmente* "francesa" porque fue empujada a serlo por la Revolución haitiana.

Y fue además una revolución que abrió una serie de formidables debates que continúan vigentes hasta el día de hoy: entre muchos otros, el debate sobre el concepto de *negritud*, que fue posible porque esa revolución puso en acto, incluso *ante litteram*, el capítulo XXIV de *El Capital*.

5.

Finalmente, quisiéramos usar todo lo anterior para aludir una vez más a un debate recurrente a propósito de la teoría marxista –la de Marx– de la historia. Como es archisabido, esa teoría ha sufrido todo tipo de intentos de recusación. Demos dos ejemplos, no por conocidos menos pertinentes. Uno es el de la célebre secuencia de los modos de producción ("comunista" primitivo, antiguo-esclavista, feudal, capitalista) que muchas veces ha sido impugnado, y no sin ciertas razones, por reduccionismo "evolucionista" –por el intento de condensar la complejidad polifónica de los múltiples tiempos históricos en una secuencia lineal– y "etnocéntrico" –por el supuesto de que la historia en su conjunto necesariamente ha debido seguir una secuencia, aun cuando admitiéramos su linealidad, que en todo caso solo le corresponde al occidente europeo.

Una consecuencia de este "evolucionismo etnocéntrico" también habría sido, según esta imputación, la de interpretar retroactivamente a los modos de producción no-capitalistas (o precapitalistas) con las herramientas teórico-analíticas adecuadas al capitalismo, extrapolándolas para otras formaciones históricas muy diferentes. Pero esta crítica –plausible en sus propios términos– no toma en cuenta suficientemente el hecho de que, en los *Grundrisse* (que no casualmente fueron ocultados durante mucho tiempo por la burocracia soviética) Marx analiza exhaustivamente un número de *otros* modos de producción (y sus correspondientes formaciones económico-sociales) que no pueden en modo alguno ser reducidos a los "tipos ideales" de la aludida secuencia, y que en muchos casos son *asincrónicos* con esos "modos" europeos. El caso paradigmático es, por supuesto, el del llamado *modo de producción asiático* (o "sociedad asiática de riego" o "despotismo asiático"), tal como se presentan en las antiguas China o India, y en los no tan antiguos (ya que sus caracteres centrales llegan hasta la conquista española, en los inicios mismos del capitalismo europeo) imperios azteca o incaico, y cuyas características *formales* recuerdan más que sugestivamente a las estructuras políticas despótico-burocráticas de los socialismos "reales" (y es por ello, claro está, que estos estudios fueron ocultados por la jerarquía de la URSS).

Y es en los propios *Grundrisse* donde –basándose justamente en sus análisis de los modos de producción extraeuropeos Marx levanta muy serias dudas sobre aquella extrapolación de las categorías del capitalismo hacia otros modos de producción. En efecto, aunque su enunciado –más bien retórico, por otra parte– de que la anatomía del hombre explica la del mono suena a repetición de la fórmula previa acerca de la sociedad burguesa como base para entender la historia en su conjunto, tiene mucho cuidado en aclarar que, si bien la sociedad más tardía puede proporcionar ciertas claves sobre el carácter de sus predecesoras, las categorías de aquella no pueden aplicarse de forma mecánica a estas. El ejemplo obvio (y el de más importancia, en vista del proyecto de Marx) es el del concepto *moderno* de "trabajo", que, pese a (y en cierto sentido *debido a*) su abstracción, es un producto de relaciones de producción históricamente particulares, y tiene validez plena *solamente* en el contexto de tales relaciones.

En los modos de producción precapitalistas, en efecto, la acumulación de riqueza (y menos aún de "capital") nunca es un fin *en sí mismo*: no hay una lógica intrínseca a la actividad económica, sino que esta tiende a subordinarse a fines extraeconómicos. Por lo tanto, componentes "superestructurales" (para el tipo ideal del modo de producción capitalista) como, digamos, la organización política en la antigua Atenas, o las relaciones de dominación "personalizadas" en el modo de producción feudal, o las estructuras de parentesco en la sociedad "primitiva", pueden ser esenciales para la propia *estructura* de esos modos de producción. No son formas sociales en las que pueda aislarse *analíticamente* –como sí puede hacerse, repitamos, en términos estrictamente *analíticos*– la "base" de la "superestructura": esta misma posibilidad metodológica es el *efecto histórico* de un modo de producción como el capitalista, que tiende a "autonomizar" (ficticiamente) la esfera de lo que los *economistas* llaman "economía".

Y ello para no mencionar, asimismo, que en muchos de sus estudios históricos Marx no solo admite sino que interpreta como rasgo *constitutivo* la existencia de relaciones de producción diferentes –vale decir, pertenecientes a épocas históricas distintas del supuesto *continuum* esquematizado en el "tipo ideal" evolutivo–, y aún contradictorios, bajo el dominio de un modo de producción "central", como es el caso característico de la esclavitud en el ya

"capitalizado" Sur norteamericano o en las sin duda protocapitalistas formaciones coloniales del Caribe anglosajón o francés, como acabamos de ver.

Pero, si esto es así, entonces la "acumulación originaria" de la que habla Marx en el capítulo XXIV, así como el rol decisiva que tiene en ella la explotación de las "periferias", no es algo que ocurrió en los *orígenes,* sino que es algo que *sigue ocurriendo*, como lógica *estructural* del modo de producción capitalista. No podríamos decirlo más claramente que como lo hiciera Samir Amin hace ya más de cuatro décadas:

> Cada vez que el modo de producción capitalista entra en relación con modos de producción precapitalistas a los que somete, se producen transferencias de valor de los últimos hacia el primero, de acuerdo con los mecanismos de la *acumulación primitiva*. Estos mecanismos no se ubican, entonces, solo en la prehistoria del capitalismo; son también contemporáneos. Son estas formas renovadas pero persistentes de la acumulación primitiva en beneficio del centro, las que constituyen el objeto de la teoría de la acumulación en escala mundial (1975: 11-12).

El otro caso, también frecuentemente recusado, es el de las consideraciones de Marx sobre la cuestión nacional/colonial. También aquí Marx habría incurrido en pecado de evolucionismo etnocéntrico, dando por sentada una necesaria "evolución por etapas" que las sociedades "retrasadas" o aún "semifeudales" de la periferia deberían alcanzar antes de que sus rebeliones anticoloniales o democrático-burguesas pudieran ser calificadas de progresivas para la causa *internacionalista* de la revolución proletaria (y, dicho sea entre paréntesis, Marx reasume, desde otro punto de vista, su posición en *Las luchas de clases en Francia* cuando afirma que, dada la dependencia de Francia respecto de su comercio exterior, el proletariado francés jamás podría aspirar a llevar a cabo su revolución dentro de los límites *nacionales*; posiblemente este sea uno de los primeros lugares en los que Marx, si se nos permite la reducción al absurdo, toma partido anticipadamente por Trotsky y contra Stalin en la famosa controversia sobre la "revolución en un solo país").

Este "error" –nos referimos ahora al supuesto "evolucionismo etnocéntrico", ya que su apreciación en *Las luchas...* es irrecusable– sería particularmente manifiesto en los famosos artículos sobre la colonización británica de la India, o en la "defensa" de la ocupación norteamericana del Norte de México,

para no mencionar ciertos despropósitos periodísticos (generalmente escritos por encargo y a los apurones) sobre Latinoamérica o sobre personajes como Bolívar. Sería demasiado largo analizar aquí la no siempre evidente complejidad dialéctica de muchos de esos escritos. Pero aun admitiendo el "error", y pasando por alto la escasez de información con la que pudo haber contado Marx sobre estas cuestiones, o la (¿por qué no?) inconsciente influencia que pudo haber recibido de las teorías evolucionistas en boga, también habría que recordar que ya a partir de la década de 1860 Marx cambia radicalmente su posición en por lo menos dos casos nada menores: el del movimiento revolucionario irlandés y el de las comunas rurales rusas.

¿A dónde nos conducen estos razonamientos? Ciertamente no a ensayar una defensa a ultranza y obcecada de cualquier cosa que haya dicho Marx, lo cual, ya lo hemos dicho, sería muy poco respetuoso hacia el espíritu insobornablemente crítico de nuestro autor. Simplemente a subrayar, una vez más, que lo que importa en él (y *muy especialmente* en sus estudios históricos concretos) es la extraordinaria riqueza de una *lógica* de pensamiento de la historia, que permite incluso hacer la crítica del *propio Marx* cuando este, ocasionalmente, se aparta de esa lógica. Lo cual no es en absoluto el caso de, por ejemplo, el capítulo XXIV de *El Capital*, como hemos intentado mostrarlo. Por el contrario, en este y los otros estudios que hemos citado, Marx despliega un análisis en múltiples niveles articulados, desde el nivel teórico-estructural más general posible hasta el del detalle local y coyuntural más particularizado. Y, sobre todo, lo hace –como no nos cansaremos de repetirlo– no con fines puramente analíticos y didácticos (que por otra parte están profunda y ampliamente cubiertos) sino privilegiando su función de *guía para la acción*, y colocando por delante, como matriz de su propio pensamiento, el criterio político-ideológico, pero también filosófico, historiográfico y epistemológico de la *praxis* social-histórica.

Bibliografía

Abdel-Malek, Anwar. (1981). *La dialectique sociale*. París: Seuil.

Adorno, Theodor W. (2005). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

Amin, Samir. (1971/1975). *La acumulación en escala mundial*. México: Siglo XXI.

Amin, Samir. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Bowles, Samuel. (1988). Class versus World-System Analysis? Epitaph for a False Opposition. *Review, 11*(4), 433-452.

Cardoso, Fernando H. y Faletto, Enzo. (1969). *Dependencia y desarrollo en América Latina.* México: Siglo XXI.

Clastres, Pierre. (1974). *La Société contre l'État*. París: Minuit.

Clastres, Pierre. (1980). *Recherches en anthropologie politique*. París: Minuit.

Foucault, Michel. (1987). *Genealogía del racismo*. Madrid: La Piqueta.

Genovese, Eugene y Fox-Genovese, Elizabeth. (1983). *Fruits of Merchant Capital: Slavery and Bourgeois Property in the Rise and Expansion of Capitalism.* Nueva York: Cornell University Press.

Gilroy, Paul. (2002). *The Black Atlantic*. Cambridge/Londres: Harvard University Press.

Grüner, Eduardo. (2007). Pierre Clastres, o la rebeldía voluntaria. En Miguel Abensour (Comp.), *El espíritu de las leyes salvajes*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Laclau, Ernesto. (1973). Feudalismo y capitalismo en América Latina. En Sempat Assadourian *et al.*, *Modos de producción en América Latina*. México: Pasado y Presente.

Marx, Karl. (1968). *El Capital*, Vol. III. México: FCE.

Marx, Karl. (1976). *Grundrisse,* 3 Vols. México: Siglo XXI.

Marx, Karl. (1987). *El Capital*, Vol. III. México: Siglo XXI.

Mészáros, István. (2002). *Para além do Capital*. San Pablo: Boitempo.

Mintz, Sydney. (1985). *Sweetness and Power*. Londres: Penguin.

Ortiz, Fernando. (1940/1964). *Contrapunteo cubano del Tabaco y el Azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

Palerm, Ángel. (1980a). ¿Un modelo marxista para la formación colonial de México? *Antropología y Marxismo.* México: Nueva Imagen.

Palerm, Ángel. (1980b). Metrópoli-colonia y articulación de modos de producción. *Antropología y Marxismo.* México: Nueva Imagen.

Peña, Milcíades. (2002). *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Sudamericana.

Sahlins, Marshall. (1986). *La economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Said, Edward. (1978). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.

Sartre, Jean Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Wallerstein, Immanuel. (1979). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, Immanuel. (1997). Eurocentrism and Capitalist Development. *New Left Review*, *226*.

Wolf, Eric. (1982). *Europa y la gente sin Historia*. México: FCE.

Marx, y los muertos que vos matáis...

La filosofía, que otrora pareció obsoleta, se mantiene con vida porque se dejó pasar el instante de su realización...

T. W. Adorno

Y no es cierto que los modernos han perdido el sentido de la tragedia...

O. Masotta

A lo largo del siglo XIX, sucesivas oleadas de discurso crítico –entendiendo por eso intentos de poner *en crisis* distintas figuras "totalizadoras" de la cultura– anunciaron gigantescas *muertes*. Autopropuestos verdugos: Hegel, ahogando el Arte en el océano de la Filosofía; Marx, sacrificando la Filosofía en el altar de la Praxis; Nietzsche, ejecutando a Dios en el patíbulo del Superhombre. No eran crímenes cualesquiera: iban a transformar el mundo redefiniendo la Belleza o el Poder. Iban a llenar esos lugares vacíos con una nueva Humanidad. Iban a terminar con la prehistoria, a crear el reino de la Libertad. El Hombre iba a volver a ser un todo con la *polis*, e incluso con la naturaleza, como quería el Hiperión de Hölderlin. No ocurrió. Quiero decir: las cosas no sucedieron como ellos las preveían –o las deseaban. Quizá había allí *demasiada* "voluntad de poder". No es, desde ya, que no haya cambiado *nada*: esos "procesos" (en todos los sentidos de la palabra) empezaron, hubo incluso veredictos finales, pero la aplicación de la pena se demoró: la sentencia sigue incumplida. Como en una monumental *epojé* que ningún Husserl hubiera previsto, el Mundo

quedó en estado de suspensión, y de *suspenso*. Los condenados, no se puede decir que hayan exactamente sobrevivido, sino que quedaron en condición de *zombies*: en situación de *undead*, para usar una palabra inglesa que traduce bastante eficazmente el rumano *nosferatu* (en castellano no hay un equivalente tan cercano). Podríamos pensar también en el señor Valdemar de Poe, con su conciencia sobreviviendo a la indetenible putrefacción de su cuerpo.

En efecto, no hubo más, después de Hegel, grandiosos sistemas de pensamiento: la filosofía se dispersó en fragmentos en buena medida incomunicables; no fue "sistema" el de Kierkegaard, ni el de Nietzsche, ni el de Schopenhauer: en todo caso, con ellos la filosofía empezó a subordinar su *saber* a la *verdad* de la poesía. Tampoco se encarnó plenamente en la reapropiación por la sociedad entera de su realidad *común*: esta es una deuda pendiente con la Materia, que los "socialismos reales" se empeñaron en no saldar, y terminaron quebrados por los intereses acumulados. En cuando a Dios, su degradación a *cosa*, a instrumento "a la mano" de las mezquindades más espurias, transformó lo que iba a ser una explosión cósmica en un gemido patético, e interminable. De esto último no puedo ocuparme: por falta de espacio, y sobre todo de competencia (aunque habría mucho para decir –no aquí, repito– sobre el *retorno de lo reprimido* de las teologías políticas en las últimas décadas: la Historia también tiene horror al vacío). De lo demás, hablo apenas. Me permito, por ahora, simplemente roer un poco el epígrafe adorniano (luego lo haré con el masottiano), evidente comentario sobre la Tesis XI: la filosofía cumplió su hora, sin haber podido satisfacer la paradoja de morir por su completa *realización*.

Tal vez –es menos que una hipótesis, y poco más que una *ocurrencia*– el propio Marx tuviera alguna ("inconsciente") sospecha sobre la posibilidad de que la demora, el retraso, de esa realización abriera una temporalidad vacía, una "era de la insignificancia" para el Ser de lo real –es un tema dominante en el pensamiento (ya no se dice "filosofía", en efecto) del último siglo, de Heidegger en adelante. Esa sería, en cualquier caso, la *tragedia* de la época imperfectamente llamada "modernidad". Una época de la cual se ha dicho muchas veces que *no puede* producir Tragedia. Sin embargo, entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del XX, en el torbellino de la mayor crisis cultural de aquella modernidad, el significante insiste: está en Nietzsche, en Freud, en Simmel, en Weber, en Benjamin, en el primer Lukács. No es descartable

–tenemos derecho a imaginar que la "ocurrencia" haya efectivamente ocurrido– que Marx tenga un papel *inaugural* –lo que no necesariamente quiere decir principal– en esa cascada persistente.

1.

"No: después de Napoleón el Grande, no queremos un Napoleón el Pequeño. Vamos, respetemos las grandes tragedias. No las transformemos en parodias". Esta no es una traducción alternativa de la frase de *El XVIII Brumario.* Es Victor Hugo, hablando en la Asamblea Nacional unos meses *antes* que Marx estampara su famosa metáfora. El propio Marx, que no tenía en gran aprecio el análisis que el más consagrado escritor francés de la época hacía de Luis Bonaparte, reconocería más tarde la precedencia de las palabras del vate. De todas maneras, aquí no me importa dilucidar una cuestión de *copyright.* Sin duda fue gracias al escrito de Marx que la oposición tragedia/farsa (o parodia, comedia, etcétera: las traducciones, curiosamente, vacilan, aunque la palabra que usa Marx, *Farce*, parece inequívoca) adquirió estatuto teórico. Tanto, que hoy en día –como hubiera dicho mi abuela– se la usa para un barrido como para un fregado. La hemos gastado, y ya no sabemos bien qué estamos diciendo. Hemos perdido un poco el peso histórico –y "filosófico", por qué no– de esas palabras.

Tragedia y *farsa* nos parecen meras alusiones retóricas a dos géneros literarios equivalentes en su oposición. Pero no es así, y Marx era perfectamente consciente de la diferencia "epocal" que representaban: "farsa" (al contrario que "comedia" o "parodia") es un género *moderno*, instalado desde su origen en la era burguesa de *separación* entre el arte y el espacio público –es decir *político*, en el sentido ateniense del término. La tragedia *no es* un simple género literario (o dramático, para el caso): es el *nudo* entre *lo* poético, *lo* religioso y *lo* político. Incluso, quizá, *lo* "filosófico", si se acepta incluir bajo esa etiqueta a los llamados *pre*socráticos (mal llamados: el prefijo insinúa una evolución, y no, como sucedió, una *interrupción* del maridaje entre filosofía y poesía), especialmente Heráclito, el pensador del conflicto. Es algo, *esa* tragedia fundacional, que no volvería a repetirse nunca después: Shakespeare está más bien del lado del "drama barroco", el *Trauerspiel* de Benjamin. La farsa, por su parte, es hija de la modernidad, de

la "fragmentación de las esferas de la experiencia" que mentaba Weber. Es un distanciamiento trivial respecto a la *polis*, una simplificación grotesca del drama social. Comparada con la tragedia, es una "pequeñez", como la que Hugo le adjudicaba al –justamente– "farsante" sobrino nieto del Emperador.

El significado de esa diferencia histórica no es pequeño, sin embargo. Es la conciencia de esa distancia lo que permite que, en Marx, la metáfora encierre, *condense*, una teoría de la historia, y de la política moderno-burguesa. Napoleón "el grande", fundador de la modernidad burguesa europea con su afán de dar por clausurada la Revolución de 1789, todavía estaba en condiciones de reclamar cierto estatuto trágico ("La política es la tragedia en una época que ha perdido a sus dioses", había declarado célebremente). Al pequeño, en cambio, en su propia época, solo le quedaba el remedo en un escenario vacío. Es archiconocido hacia dónde apunta la metáfora de Marx (Hugo no podía llegar hasta ahí): si los jacobinos, en pleno impulso revolucionario, habían adoptado los ropajes de la república romana para dar su salto adelante, al "bonapartista" de la nueva era el disfraz le cuelga lánguido de un esqueleto sin carne. Oportunista recién llegado, es demasiado tarde para que *su* momento sea la hora trágica. Su vestido podrá conservar algún brillo artificial por algún tiempo; pero el reloj de la Historia ya está sonando para otro protagonista: el proletariado.

Sí, ya sabemos: tampoco *eso* ocurrió exactamente así. Entre otras cosas, porque todavía no sabemos, "exactamente", *qué es* el proletariado. Conocemos, desde ya, su condición estrictamente –o estrechamente– sociológica: está compuesto por todos/as aquellos/as que, careciendo de toda propiedad que no sea su fuerza de trabajo, están obligados a venderla al Capital. Etcétera, etcétera. Pero esta descripción –y es mérito de Lukács el haberlo advertido tempranamente– apenas habla de su *en-sí*. Y hay suficientes indicaciones en Marx (incluso en *El XVIII Brumario*) de que su completamiento como clase solo puede darse en el desarrollo de su *para-sí*, en el curso de su confrontación políticamente organizada con la clase dominante. Está descaminada, entonces, la obsesivamente dogmática atribución al proletariado de su *ser* como "sujeto de la Historia": el único "sujeto de la historia" identificable –por favor, léase nuevamente el inicio del *Manifiesto Comunista*– es un sujeto *impersonal*, un *proceso*, denominado "lucha de clases"; es ella, finalmente, quien le otorga su lugar *para-sí* a las clases (no hay clases en lucha: hay una lucha que produce la "identidad" de las clases). Pero

he aquí la gigantesca paradoja: el *para-sí* del proletariado solo puede realizarse plenamente con su completo triunfo en la sociedad "comunista"... donde por definición no hay más clases. Contra la imputación de *sustancialismo de clase* que se le suele hacer a Marx (y que es bien merecida por muchos de *los* marxismos), aquí Marx aparece como un ultra- "deconstruccionista" *avant la lettre*: el proletariado es un "sujeto" siempre incierto, siempre en construcción, un *work-in-progress* cuya finalización se "realiza" –se hace real– en su desaparición.

Una vez más: no ocurrió. Por lo menos, no todavía (no soy de los que creen que las cosas que no ocurrieron *no pueden* ocurrir). La *realización* del proletariado, su disolución en la sociedad que ya no lo requeriría como clase, quedó *en suspenso*, como la realización de la filosofía. Otros sectores, otras "fracciones de clase", otras "subjetividades sociales", otras "identidades *in-progress*" (de género, étnico-culturales, lo que fuere) resisten, o empujan luchas, pero no como lucha de (y por las) *clases*. Esas luchas, bienvenidas, y aunque el proletariado en sentido estricto participe de ellas, no van a resolverse en la sociedad sin clases. Por un sarcasmo cruel –la historia abunda en ellos– el proletariado efectivamente se *fusionó* a la filosofía, como quería Marx; pero lo hizo por el lado *negativo*: ni uno ni otra lograron su autodisolución feliz en el reino de la libertad. Esta insuficiencia es la mayor *tragedia* de la modernidad –y de allí la pertinencia de ese significante, aun cuando no hubiera sido la intención originaria de Marx. Ha permitido que la filosofía y el proletariado, en lugar de encarnarse en la Materia histórica, hayan quedado "flotando en el aire", como se dice, dejando demasiado espacio entre el cielo y la tierra para el reino del Mal, el del Capital; es decir, el mayor *destructor* de Materia que la historia haya conocido. Entre lo que ya ha muerto, y lo que no cesa de no nacer, el imperio de los Monstruos. Hasta el punto de que el "retraso" de la Realización podría muy bien significar *otra* autodisolución, la del Mundo como tal. Volvamos, pues, a la tragedia.

2.

La dialéctica *tragedia/farsa*, decíamos, condensa toda una concepción de la historia. Si entre los dos términos hay una *diferencia* radical, ella no se hace visible sino por la *repetición*, como postulaba, casi al mismo tiempo que Marx,

Kierkegaard (y a su manera, más cerca en el tiempo, Deleuze). No será la última vez que Marx acuda a la relación repetición/diferencia, y lo volverá a hacer en referencia a la tragedia. En un famoso pasaje de los *Grundrisse*, se preguntará, con genuino asombro (esa actitud *tan* filosófica, según se dice), cómo es que un objeto cultural perteneciente a una sociedad –a un "modo de producción"– tan incomparablemente distinta a la nuestra, todavía puede conmocionarnos hasta los tuétanos. Su ensayo de respuesta –a saber, que la épica homérica o la tragedia ática son expresiones de la infancia de la humanidad occidental, a la que siempre volvemos– puede tomarse como una muestra de ingenuidad "evolucionista". O, al revés, como una intuición *proto-"freudiana"*: una premonición de la hipótesis del *retorno de lo reprimido*, digamos.

Como sea: si toda una teoría de la historia (incluso una *filosofía* de la historia, género hoy absolutamente desacreditado, sobre el cual sin embargo aún habría mucho que decir) puede articularse sobre el eje repetición/diferencia, eso es un desmentido, o por lo menos una interrogación, a otra frecuente imputación: la de que Marx sostendría una idea de la historia evolutiva y *teleológica*. No es, desde ya, que no pueden encontrarse en él, en diversos lugares de su obra, esos *momentos* "teleológicos". Pero bastarían los dos ejemplos que hemos dado –insisto: ambos pivoteando sobre la referencia a la tragedia– para insinuar que *estos* "momentos" entran en debate con aquellos. Que también el marxismo –el de Marx– es un *work-in-progress*, cuya "filosofía de la historia" abierta, inacabada, contempla el retorno de las ruinas del pasado "tal como relampaguean en este instante de peligro". El recurso a "la infancia de la humanidad", por ejemplo, ¿no es una manera *alegórica* de imaginar al propio comunismo futuro como *retorno*, en nuevas condiciones, a aquel *nudo* primigenio a que aludimos más arriba, y que la modernidad burguesa tanto se ha empeñado en desatar? Claro está que, mientras tanto, tenemos que atravesar la era trágica de la *todavía-no* (diría Ernst Bloch) realización/autodisolución. El tren se ha detenido por sí mismo antes de que pudiéramos aplicar el "freno de mano" (Benjamin) y saltar a otra parte, a otro tiempo.

Esa *detención* obliga a pensar en otra dimensión del pasado que retorna con insistencia: la de los muertos. Ese también es un tema, una pregunta, típicamente trágica: ¿Qué hacer con los muertos? ¿Qué hacer con Edipo muerto en Colono? ¿Es un objeto sagrado o abyecto? ¿Qué hacer con el cadáver de Antígona,

de Agamenón, de Ifigenia, de los hijos de Medea, de Penteo, y siguiendo? (si se quisiera localizar más: ¿qué hacer con los *desaparecidos*? ¿darles también a ellos estatuto de *zombies*, de *nosferatus*?). Es una pregunta, ciertamente, *fundante*: de su respuesta en la *praxis*, política y culturalmente *trabajada*, depende la calidad de la sociedad de los vivos. Calidad, por lo tanto, de la naturaleza de la *polis* que sepamos (re)construir. En la misma página de *El XVIII Brumario* donde comparece la metáfora célebre, hay una referencia de Marx a la cuestión, mucho menos recordada. Con un par de aforismos un poco enigmáticos, Marx proclama: "Hay generaciones de muertos que oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos (...). Que los muertos entierren a los muertos", y un poco más adelante, aclara: "La revolución extrae su poesía del futuro". Esta relación entre la temporalidad y los muertos históricos parecería, a primera vista, la *contraria* de la que evoca el Benjamin que dice, en las *Tesis*, que, si el enemigo sigue triunfando, ni los muertos van a estar a salvo. Hay en Benjamin la idea de que la revolución es necesaria no solo para redimir a los vivos, sino también a los muertos; mientras que Marx, aparentemente, se despreocupa de ellos.

Por supuesto, siempre tenemos a mano la obviedad de una explicación por el contexto: Marx está aún montado en el entusiasmo de las revoluciones de 1848, Benjamin ya está aplastado por el horror del nazismo. Pero una contraposición entre un Marx "maníaco" y un Benjamin "depresivo" no nos llevaría más lejos que a una banalidad psicológica. La cuestión tiene harta más hondura: nuevamente, es la relación –o ausencia de ella– entre el *tiempo* y la *muerte* lo que está en juego. Aparecen, pues, dos concepciones *opuestas* (no importa cuán "marxista" fuera Benjamin) de la historia y del tiempo: en una, la cuestión es *avanzar*, empujar la línea del tiempo histórico lo más velozmente posible hacia su consecución inevitable, *pre-dicha*; en la otra, la cuestión es *suspender* la dialéctica del tiempo lineal (o, más bien, espiralado: Marx ciertamente admitía la idea viquiana de los *corsi e ricorsi* , aunque siempre con un movimiento "ascendente"), detenerla en el *tiempo-ahora* de la catástrofe para precipitar el Apocalipsis redencionista, que proviene de *otra* historia (subterránea, intermitente, espasmódica, no-lineal), diferente a la historia "progresista" de los vencedores. ¿Estamos entonces ante uno de esos momentos "teleológicos" de Marx, al que se enfrenta la lógica del *retorno-de-lo-reprimido* en Benjamin (la cual, a su vez, no está ausente en Marx, como venimos diciendo)?

La cosa no es tan simple. En primer lugar, para Marx, que no era precisamente un escritor descuidado con sus palabras, los muertos son una *pesadilla* de los vivos. Es decir –y por más que se nos inste a enterrarlos– tienen una ominosa (oprimente para el cerebro) presencia *actual.* Es curioso: las víctimas benjaminianas podrían aparecer aquí como *victimarios*, como "opresores". Pero, no nos precipitemos. La poesía de la revolución extraerá su belleza del *futuro*, de acuerdo. Pero ¿y mientras ella no llegue, mientras el futuro no se haga presente, y estemos aún en el tiempo *vacío* –o peor, en el tiempo de los *monstruos*–? Y, además, no olvidemos: todo este escrito está presidido, como suele ocurrir con las primeras frases, las inaugurales de un texto, por la referencia a la *tragedia*. Si algo, una sola figura retórica, caracteriza al discurso trágico, es la *ironía*: vale decir (ya lo explicaba Aristóteles en su *Poética*), la *peripeteia* (peripecia) por la cual la verdad se encuentra en la *inversión* del enunciado del héroe (Edipo jurando que encontrará al asesino de Layo *como si* este fuera su propio padre). Marx, como es unánimemente reconocido, es un maestro de la inversión irónica; su recurso estilístico favorito es el *quiasmo*: a la *Filosofía de la miseria* de Prudhon responde con su *Miseria de la Filosofía*, por dar un solo ejemplo entre miles.

¿No podríamos, entonces, suponer que hay una estructura *irónica* que une los dos enunciados "contradictorios": uno que nos insta a *olvidar* a los muertos y otro que nos recuerda su presencia como *pesadilla*? Si fuera así, *tanto* en Marx como en Benjamin –y aún sin desestimar el tono "optimista" en uno y "melancólico" en el otro– hay un *todavía–no* en el cual los muertos "trágicos" (las víctimas del Capital, si se quiere hablar rápido) requieren de nuestra atención. El muerto, por definición, *no es*; sin embargo, como en la famosa metáfora del juego de *bridge*, es el que *organiza* (desde al *afuera* de su no-ser) toda la partida –y todas *nuestras* "partidas", hasta la definitiva. ¿Cómo, entonces, hacer el *duelo* –como se suele decir–, de tal modo que los muertos sean redimidos y dejen de oprimir nuestro cerebro? Para Marx y para Benjamin, cada uno según su "estilo", la respuesta parece clara, al menos si admitimos que lo que moviliza la ironía, en la tragedia, es el *conflicto* (la lucha de clases, para seguir hablando rápido). *Duellum*, en el latín de esa Roma hiperpolitizada con cuyos ropajes se había vestido 1789, tiene el significado de "lucha", "combate", "guerra", que se conserva en la expresión "batirse a duelo". Trabajo impensable,

entonces, sin la confrontación con algún Otro. En la perspectiva trágica de Marx y Benjamin, el “trabajo del duelo”, el que va a permitir que los muertos entierren a los muertos y se pongan a salvo, es la *revolución*.

3.

El nombre de Marx no fue exactamente olvidado: fue incautado, entre otros factores, por lo que se llamó “aparatos ideológicos”, a veces de partidarios, las más veces de adversarios. Hoy, y salvo notables excepciones, desde las alturas de una empobrecida suficiencia académica, se declara a su obra inevitable y a la vez caduca. Su letra se estudia, su espíritu se exorciza –esto, en Occidente: en la URSS se había hecho desde los años 30. Pero Marx no es un *fantasma* (ni derridiano, ni de ninguna otra clase), como lo atestigua la insistencia de su “retorno de lo reprimido”. A la vez sería necio no ver que, en nuestra actual “era del vacío”, es también él un *zombie*, un *nosferatu*, un señor Valdemar. Lamentablemente, todavía está entre nosotros. “Lamentablemente”, sí, porque su necesidad –como la de la filosofía o la del proletariado– tendría que haber desaparecido: tendría que haberse autodisuelto, también él, en su *realización*. Es otra cosa que (todavía) no sucedió, y que hace que sigamos estando en deuda con los muertos, además de los vivos. La poesía del futuro sigue estando por escribirse. Este es, en definitiva, uno de los significados de la famosa (y tan frecuentemente malentendida) frase de Sartre a propósito del “horizonte insuperable de nuestro tiempo”. Y eso nos deja, por ahora, estancados en el goce un tanto culpable de la tragedia.

Pero, al mismo tiempo, habría que tratar de despejar –para ir terminando lo interminable– *otro* malentendido. El pensamiento trágico no es, en la acepción corriente del término, *pesimista*. El pesimismo “moral” (que no es el de la inteligencia del que hablaba Gramsci) es el recurso un poco cobarde del que prefiere creer que la realidad ya está *hecha*, es “fea”, y no hay nada más que hacer. Pero la tragedia *es* un *hacer*, una “praxis”, cuyo valor –y no es el menor valor que puede leerse en Marx– es reírse en la cara de los dioses maldicientes. El “trabajo del duelo” es también un remedio para melancólicos. Lo dice inmejorablemente Pasolini (pensador trágico si los hay): “Está en mi naturaleza la

indolencia del pensamiento. Pero también está en mi naturaleza ir contra mi naturaleza". Ya lo vimos, el pensamiento trágico no es amargo, es *irónico*. Ni es mucho menos –si quisiéramos recostarnos en Spinoza– una pasión triste: al contrario, sin desentenderse del drama del mundo, puede encontrar una cierta alegría hedonista en hacer jugar la realidad contra sí misma. Hay que desconfiar de los revolucionarios que sufren. El pensamiento trágico, lo que aquí llamamos así, es, sencillamente, una *obcecación*: aunque la pared sea de puro granito, se romperá la cabeza tratando de derribarla. Dirá, como el caballero de *El séptimo sello* de Bergman al que viene a buscarlo la inevitable Muerte: "Está bien, voy: pero bajo protesta".

PARTE II

LOS MARXISMOS, DESDE AMÉRICA LATINA

Los avatares del pensamiento crítico, hoy por hoy*

¿Qué significa la expresión "*pensamiento crítico*" hoy? ¿De qué maneras esa noción –que otrora identificábamos fácilmente con nombres como el de Sartre, o el de los miembros de la Escuela de Frankfurt, o el de Fanon, o el de ciertos pensadores "comprometidos" de América Latina o el Tercer Mundo– se ha *transformado* (y algunos opinan que se ha *desvanecido*) junto a las profundas transformaciones (pero, ¿son realmente *tan* profundas?) que ha sufrido el mundo en las últimas décadas, desde la "caída del muro (de Berlín)" hasta la de las Torres Gemelas (y todas sus consecuencias), pasando por la reconversión tecnológico-financiera del capitalismo y la llamada "globalización"?

Y, más precisamente: ¿qué quiere decir todo eso *hoy* y *aquí*? ¿Qué es un pensamiento crítico propiamente *latinoamericano*? ¿En qué se asemeja y diferencia de otras formas "regionales" (europeas e incluso "eurocéntricas", por ejemplo) del pensamiento crítico? No seremos los primeros ni los últimos en hacer estas preguntas. Tampoco en aclarar que en el resto de este texto no se encontrarán las respuestas, sino más preguntas sobre estas preguntas. Y eso no porque nos complazcamos en ninguna ética –o estética– de la incertidumbre. Sino porque un replanteamiento de las desventuras del pensamiento "crítico", hoy, demanda un talante ante todo *interrogativo* –sin que eso nos impida en modo alguno hacer ciertas aserciones, a veces fuertes.

* Publicado originalmente en Grüner, E. (coord.) (2011). *Nuestra América y el pensar crítico. Fragmentos de pensamiento crítico de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.

1.

Empecemos por identificar lo que tenemos de un lado, el "lado" de lo que en otra época se hubiera llamado la *base material*. Está lo que István Mészáros ha llamado el *proceso sociometabólico del Capital* (y no solamente del *capitalismo*, puesto que la *lógica* de ese proceso puede anteceder tanto como sobrevivir a los *regímenes* sociopolíticos que se identifican con ella): un proceso que incluía a los denominados "socialismos realmente existentes", y que por supuesto va mucho más allá de la economía, para colonizar el entero mundo de la vida hasta en sus rincones más íntimos, bajo la *lógica matricial* del fetichismo de la mercancía, esa verdadera *metafísica* del capital (Mészáros, 2002).

Ese proceso sociometabólico ha entrado en su fase de *crisis terminal*. Este, como se verá, no es un enunciado irresponsablemente optimista –ni, mucho menos, pesimista. Es sencillamente la constatación de que aquel proceso sociometabólico ha llegado a su *límite*. Y lo ha hecho sin que todavía se haya logrado articular –tanto en términos teóricos como de *praxis* social-histórica y político-cultural– un modelo contrahegemónico viable de *sustitución* del lazo social articulado en los últimos quinientos años sobre la base de la "religión de la mercancía". De esa religión que, aunque "weberianamente" se pueda pensar que tuvo su propia condición de emergencia espiritual en alguno –o en todos, cada cual a su manera– de los grandes monoteísmos universales, es la religión que en toda la historia ha calado *más hondo* en el funcionamiento objetivo, *inconsciente*, de todas *y cada una* de las prácticas humanas. Esa es la radical diferencia *específica* de la religión del capital respecto de cualquier otra: que, como diría Foucault del poder (¿y de qué otra cosa estamos hablando?) no se limita a impedir, a reprimir, a encuadrar o a dominar a los sujetos: los *produce*, de manera homóloga a como Horkheimer y Adorno, en las páginas célebres de "La industria cultural" –un concepto que para ellos, como el de *plusvalía* o *fetichismo* para Marx, tenía un alcance filosófico, incluso *ontológico*, descomunal– teorizan los modos en los que la *racionalidad instrumental* no solo crea "objetos", sino *sujetos* para esos objetos (Horkheimer y Adorno, 1997).

Es una religión, pues, para la que no hay, no puede haber, porque su lógica intrínseca ni siquiera contempla la posibilidad, ateísmos, agnosticismos, herejías, debates de secta: todas esas cosas están, por definición, *dentro* del templo, porque

no se trata en ella de la *fe* o la *creencia* –o de la falta de ellas–, sino de eso que ahora se llama el *biopoder*: sucintamente, la organización misma de la vida –y de la muerte– humana bajo el sociometabolismo del capital, y para la que se dice que "no hay alternativa" (¿se puede pedir mayor *fundamentalismo* que este?). Y es una religión que ya no apela, siquiera, a la persuasión o al consenso ideológicamente construido, porque solo le interesan las *conductas reproductivas*, "proactivas", del sociometabolismo: como si hubiera recogido perversamente aquella lección irónica de Pascal, que recomendaba nunca tratar de *persuadir* a un agnóstico, sino simplemente obligarlo a entrar en la iglesia, hincarse ante el altar y rezar, porque entonces "*ya va a creer*" (y en efecto, ¿qué remedio le queda al pobre agnóstico? Una vez que ha llegado hasta allí, es imposible ser como antes; como hubiera dicho Borges: "No abras esa puerta, porque ya estás adentro"). Una religión que no reclama ni siquiera, pues, obediencia, puesto que no contempla otra opción: actuar, *vivir*, dentro del sociometabolismo del capital, es *ya* obedecer. Es una religión, además, *mundial*, como no lo fue nunca ninguna.

El eufemismo de la *globalización* –la "mundialización de la Ley del valor del Capital", traduce Samir Amin con más elegancia teórica y mayor precisión política (Amin, 1997)– expresa perfectamente la aspiración última de *toda* religión "mundial": el universo entero está *en* ella, aunque no se crea en ella, o peor aún, aunque se tenga plena y transparente conciencia de que sus beneficios son altamente *diferenciales*.

En efecto: esa "mundialización" que, para nosotros los latinoamericanos y por lo tanto también para los africanos, aunque suela olvidárselo, empezó en 1492, solo es verdaderamente *mundial* porque es *trunca*. Se trata, en este sentido, de la paradoja bien conocida, tanto por los marxistas –a través de la cuestión de la *plusvalía*– como por los psicoanalistas –a través de la cuestión de la *castración*–, de que solo puede algo –llámese el mercado mundial o la identidad sexual– parecer *completo*, precisamente porque algo le *falta*: solo puede parecer que el comercio internacional, el capital financiero, las comunicaciones y las unidades productivas están "globalizadas", porque la *fuerza de trabajo* no lo está, ni podría estarlo, dado que el capital necesita *imperiosamente* mantener niveles *territorialmente diferenciados* de extracción de plusvalía y excedentes, so pena de caída catastrófica de la tasa de ganancia. Da la casualidad, además, de que esos "territorios" sometidos a la superexplotación laboral (también por los altos índices de

desocupación o de trabajo "informal", lo que a su vez presiona sobre los salarios de la fuerza de trabajo ocupada) coinciden con los de las (no tan) *excolonias*, produciendo una serie de conflictos étnico-nacionales "cruzados" con la conflictividad laboral clásica. Este es solo *uno* de los límites *absolutos* (en el sentido de que no tienen solución posible *dentro* del sociometabolismo del capital) que el capital tiene que enfrentar.

Otros –no los únicos, sino los más dramáticos, y todos ellos, asimismo *absolutos*– son: la gravísima, prácticamente ya *terminal*, cuestión ecológica; la miseria endémica productora, por un lado, de toda clase de pestes "medievales" y, por otro, de multiplicados índices de violencia social, drogadicción, marginalidad, delincuencia, etc.; la cuestión explosiva a (no tan) mediano plazo de las minorías étnicas, religiosas y sexuales; el "terrorismo fundamentalista" –expresión perversa de resistencia anticolonial ante la retirada de la "lucha de clases" a nivel internacional en su acepción clásica–; la "inmigración ilegal" y la consiguiente "explosión" demográfico-urbana –fuente a su vez de *más* miseria, desocupación, marginalidad y violencia social.

La gran ironía es que todos estos que hoy son límites *infranqueables* para el crecimiento y desarrollo "sustentables" del capital, además de ser por supuesto los propios *efectos* de ese desarrollo, son exactamente los *mismos* fenómenos que en la etapa ascendente del capital le confirieron su fuerza incontenible: la articulación armoniosa del carácter *internacional* del capital y el carácter *nacional* de los Estados controladores de la fuerza de trabajo, la *ciudadanización* voluntaria o forzada de las minorías, el crecimiento poblacional urbano dinamizador de los mercados internos, el desarrollo de las fuerzas productivas para la sujeción de la naturaleza, y así sucesivamente. Lo que ayer fue la *fuerza* del capital hoy es, ya no meramente su "debilidad", sino el *cáncer* que corroe su cuerpo por todas partes, y para el cual *no hay remedio*: el capital, por definición, no puede auto-detener el crecimiento y multiplicación de sus células, incluyendo, por lo tanto, las cada vez más abundantes células "cancerosas". En una suerte de homeopatía invertida, su *cura* es simultáneamente su *veneno*. Por supuesto que esto no obedece *solamente* a la lógica "interna" del capital (aunque es difícil usar esta palabra: ¿cuál sería, en efecto, hoy, una lógica "externa" a él?) sino también a las diversas, con frecuencia incomparables e inconmensurables, prácticas colectivas de *resistencia* a sus efectos más claramente deletéreos. Muchas de esas prácticas –es de rigor

admitirlo– sirvieron a la larga para *reforzar* el sociometabolismo del capital, o al menos para elastizar y redefinir sus límites. Otras lograron, mal que bien, *demorar* la catástrofe. Algunas llegaron, como se dice, a "tomar el poder", pero no es *siempre* seguro que ese éxito les garantizara una auténtica *exterioridad* respecto del sociometabolismo del capital. Ya tendremos que volver sobre la cuestión. Repitamos, por ahora, la fórmula: el cambio cualitativo verificado en las últimas décadas es que todo o casi todo lo que en otras épocas fue percibido –y muchas veces actuó materialmente– como paliativo, incluso como solución, a las "contradicciones" del capital, ahora es un centro más de reproducción de sus "células cancerosas".

Se nos dirá que ya era así en épocas de Marx, y por eso él podía decir que el propio capitalismo creaba, sin opción posible, a sus "enterradores". Es cierto. Pero era aún la etapa "heroica" de *ascenso* del capitalismo –que Marx mismo, como es archisabido, celebró con tonos épicos en el *Manifiesto*, aunque lo hiciera para festejar su próxima caída, según confiaba con lo que se demostró un exceso de optimismo–, en la que su *fuerza productiva* solo tenía por delante el horizonte, eternamente en desplazamiento, de un desarrollo en principio infinito. Ya no: el horizonte se ha inmovilizado, y está a punto de derrumbarse sobre *todas* nuestras cabezas, y no solo las de los dueños del poder. La *fuerza* del capital, hoy, es solamente, exclusivamente, *(auto)destructiva*.

Necesidad urgente de sustitución del sociometabolismo del capital, decimos, entonces, por *otro* "lazo social" que implique una refundación de la *polis* humana capaz de generar una lógica que vaya *más allá* y hacia *otra cosa* que a la simple morigeración (hoy ya imposible, por otra parte) de las flagrantes injusticias *estructurales,* así como de la alienación y la degradación mundializadas del régimen del capital, y más inmediatamente aun, de los *estructurales límites a la vida*, comprendiendo la propia vida *biológica* de la especie. Algo que, permítasenos insistir, el capital *no puede* hacer, y que por lo tanto tendrá (tendremos) que hacer toda aquella *parte* de la humanidad (la inmensa mayoría) que no está –que no *debería* estar– directa o indirectamente *comprometida* (objetiva o subjetivamente) en la ineluctable marcha hacia el abismo que la continuidad del capital promete sin detención posible bajo su propia lógica.

Mientras tanto, las contradicciones internas, íntimas e irresolubles del capital –ellas mismas provenientes de la propia "naturaleza" de su modo de

reproducción social *indetenible* e *incontrolable* desde adentro, y por lo tanto *no* "*reformable*"– han llevado al extremo sus tendencias destructivas (hay quien las llama, como acabamos de hacer nosotros, "autodestructivas": pero, no teniendo hoy el capital "lado de afuera", ¿no significa entonces que *todos* seremos destruidos por la autodestrucción?): tendencias cuyos síntomas más virulentos, reiteremos, son la exclusión "marginalizante" como causa inmediata de la miseria social y moral que conduce a la violencia social generalizada, la inminente y apocalíptica destrucción ecológica de la naturaleza, la transformación de las megaciudades periféricas de Asia, África y América Latina en lo que Mike Davis (2006) llama *giant slums* (monumentales *villas miseria* o *favelas* para el hacinamiento ultraviolento de millones de "descartables"), la proliferación de todo un conjunto de racismos de nuevo tipo (en particular el que ya hace más de una década Wallerstein y Balibar, en 1991, bautizaron como *racismo laboral*) tendencialmente genocidas, o la "huida hacia adelante" del Imperio en decadencia, bajo la forma de reducción de la política a la *guerra permanente* alimentada por el pretexto del terrorismo fundamentalista; algo que hoy está en Afganistán, en Irak, en Gaza o en el Líbano, mañana en Irán o Corea del Norte, pero que no se detendrá por sí solo allí, puesto que es una *necesidad* del capital en crisis.

En efecto, el fracaso estrepitoso (aun en los propios términos de la lógica del capital) de las políticas llamadas "neoliberales" (en realidad *conservadoras-reaccionarias*) aplicadas en los años ochenta y noventa, sobre todo en el sur del planeta, por gobiernos "democráticos" que, más allá de sus mejores o peores intenciones –que, desde luego, en ningún caso implicaban una *salida* de la órbita del capital, una *desconexión* como la postulada por Samir Amin–, en el mejor de los casos se vieron insuperablemente *condicionados* por el arrasamiento previo de los movimientos resistenciales (organizados o no) a manos del más implacable terrorismo estatal, ese fracaso estrepitoso, hagámonos cargo, *no es* remontable dentro de los límites sociometabólicos del capital. No hay –ni siquiera suponiendo que eso fuera una solución en el mediano plazo que no tomara en cuenta la continuidad de la *destrucción "productiva"* de la Tierra que ello significaría– ningún Nuevo Estado de Bienestar esperando a la vuelta de la esquina. Ningún paraíso de pleno empleo, consumo masivo, crecimiento exponencial de la demanda, reactivación económica, desarrollo industrial autosostenido, distribución al menos *algo* más equitativa, seguridad social, derechos laborales, control "nacional" de

las transnacionales imperialistas, etc. es –salvo coyunturas bienvenidas y quizá defendibles en sus propios términos, pero más discursivas que realmente materiales, como las que parecen haber venido despuntando en los últimos años en América Latina– estructuralmente viable, o siquiera *imaginable*; la lógica actual del capital, abrumadoramente dominante en términos de especulación financiera (es decir, de *fetichización a ultranza* del universo entero socioeconómico, jurídico-político, simbólico-cultural y *via dicendo*) ya ha destruido, sin posible vuelta atrás, toda factibilidad de reconstrucción de un sistema de reproducción social no digamos ya más justo, sino siquiera menos desigualitario.

Nunca, *nunca* antes en la historia de la sociedad humana se había dado, en proporción a la potencial producción de riqueza sin desperdicios, una *polarización* tan espectacular de esa riqueza –es decir un, efectivamente, *desperdicio* de riqueza que convive con la insatisfacción de las necesidades básicas de la mayoría–, una *brecha* tan monstruosa entre ese 20% de la población mundial que concentra el 80% de la riqueza (de *toda* la riqueza, que comprende el "capital simbólico" del que hablaba Bourdieu) y su relación inversa: esto solo bastaría para calificar sucintamente al sociometabolismo del capital de *asesino serial masivo*. O, si se quiere, de *genocida* a una escala históricamente desconocida.

Pero, además, como decíamos, esta situación ya no es "reformable" en los límites de ese sociometabolismo, puesto que una *detención y marcha atrás* de semejante maquinaria –que ya ha adquirido, como si dijéramos, un *impulso propio de "autorregulación"* imparable, como en la leyenda del aprendiz de brujo– implicaría para las clases dominantes *personificadoras* del capital una transformación de *su* propio "metabolismo" económico, político y cultural, incluso "subjetivo", tan inconcebible que no puede entrar en sus más alocadas fantasías (ni en las nuestras). Sus obsesiones actuales nada tienen que ver –como podía haber sido todavía el caso en la segunda posguerra, por ejemplo– con detener la "caída de la tasa de ganancia" mediante la construcción de aquel Estado de Bienestar que prometía una feliz sociedad de consumo eterno e indefinido y que, como se comprobó, de todas maneras resultó ser apenas una *fase* efímera que chocó con los límites infranqueables del propio sociometabolismo del capital (a saber, una *explosión de la demanda* no solo económica, sino también política y cultural, cuya satisfacción plena hubiera representado un riesgo insuperable para la famosa "tasa de ganancia": de allí que ya desde inicios de la década del setenta el capital,

entonces sí, tuvo que dar marcha atrás y liquidar, en la mayor parte del mundo a sangre y fuego, aun las más módicas conquistas de ese *socius* al cual le había prometido el bienestar infinito).

No: las obsesiones de los actuales personificadores del capital, perfectamente conscientes del agotamiento inminente del *mundo de la vida* al cual le extraen su excedente, son mucho más, si se puede decir así, *vitales*, incluso *viscerales*: saben que es su mera *supervivencia*, la del propio metabolismo del capital, lo que está en juego. Por un lado, se terminan los recursos renovables y no renovables –el petróleo o el gas, claro, pero también el agua, y hasta el *aire*–, destruidos por la propia mecánica de ese metabolismo. Por el otro, el inaudito desarrollo tecnológico que ese metabolismo supone ha transformado hasta el desconcierto las formas clásicas de obtención de plusvalía y trabajo excedente, de modo que la caída de la tasa de ganancia apenas puede *disimularse* con la superexplotación de los trabajadores de la periferia (pero eso, a su vez, genera situaciones sociales cada vez más explosivas en el interior de las propias metrópolis explotadoras, que las cada vez más restrictivas leyes inmigratorias son incapaces de contener, e incluso empeoran).

El resultado, otra vez, es una suerte de desesperación ante la "toma de conciencia" de que ya *no hay adonde escapar*: el colonialismo "clásico", el imperialismo, el neocolonialismo, etc., fueron en su época sucesivas ampliaciones del territorio (no solo geográfico) del capital, en tanto este, como ya lo decía Marx, tiende a ser *constitutivamente* mundial por las mismas necesidades de su reproducción metabólica ampliada. Pero ese proceso está *finiquitado*. Ya no hay más adónde ir: Marte o la Luna no están aún disponibles, y, de todos modos, ¿de quiénes se obtendría allí la plusvalía o el excedente de trabajo? Hace rato ya que ha comenzado (también lo indicó en su momento Fredric Jameson) la fase de *auto-colonización*, en la cual es absolutamente esencial la *retención concentrada* –en las mismas condiciones "polarizadas" que conforman la lógica actual del capital– de aquellos *recursos vitales* en vertiginoso proceso de agotamiento.

Eso solo le deja al capital un camino abierto: la guerra de agresión generalizada. Guerra *infinita*, como se dice ahora (hablando de ese enemigo "interminable" y ubicuo que es el terrorismo, pero al mismo tiempo enunciando un *lapsus* que da cuenta de que, como también se dice hablando del régimen del capital, *no hay alternativas*). Guerra que deberá desarrollarse en todos los niveles: en el militar

de exterminio físico, claro está, pero también en el social, el cultural y hasta el "psicológico", ya que –en una situación de *crisis terminal*, permítasenos insistir– la *estructura de comando* (citando nuevamente a Mészáros) del capital no puede permitirse el lujo de no tener *todo* el control. Todavía, hoy, puede hacerlo bajo la fachad de una *democracia jurídica* que cuide las formas "internas" –si bien es una "democracia" totalmente vacía, irrelevante, impotente, absolutamente *deslegitimada* en sus sistemas de representación, como lo vienen demostrando, entre tantas otras cosas, los incontables equivalentes mundiales del argentino "que se vayan todos": una consigna que si por un lado muestra la impotencia de la sociedad para imaginar alternativas rigurosas, por el otro es el síntoma claro de que *estas* democracias *ya no dan para más*.

Pero, ¿por cuánto tiempo? La "guerra contra el terrorismo" desatada desde el "11/9" (y desde mucho antes, pero a partir de esa fecha mucho más claramente *explicitada*), absolutamente *necesaria* para una "estructura de comando" del capital que ante el derrumbe de los socialismos reales perdió lo que imaginaba como el *Otro dinamizador* de su metabolismo, ya ha comenzado a hacerse también *hacia adentro*, con un geométricamente progresivo recorte de las libertades públicas, demostrando su carácter ilusorio y efímero en un proceso de control y vigilancia imparable que solo puede terminar en la pesadilla del *Gran Hermano*. Y ello sin mencionar Abu Ghraib y Guantánamo, la tortura legalizada, los "asesinatos selectivos" –esa contracara sarcástica del genocidio indiscriminado.

En suma: más bien a la corta que a la larga, la única opción para el capital es *el Terror Global* –inaugurado en los orígenes mismos de la modernidad por los muchos genocidios coloniales que fueron la *base material* de la emergencia del capital–, el cual ha pasado a ser, también, un componente estructural del sociometabolismo del capital, que ya *no tiene* otra manera de "administrar lo real". Y la referencia que acabamos de hacer a *los orígenes coloniales* del capital no es, por supuesto, azarosa. No se trata de una constatación puramente historiográfica, aunque ella sea en sí misma imprescindible para combatir ideológicamente el *eurocentrismo* que pretendería ver en el capital un fenómeno "auto-engendrado" y "autóctono" de la modernidad europea, cuando en verdad su mismísima *aparición* hubiera sido impensable sin la conquista de América y el saqueo de África (dos procesos íntimamente relacionados, si bien todavía en nuestras academias se los enseña como si fueran "pequeñas historias" paralelas y autónomas y no

como el *gran relato*, bien poco edificante, de la transformación del occidente europeo en la civilización dominante a costa del resto del mundo): conquista y saqueo que son *el* gran factor "externo" de la "acumulación originaria" de capital de la que habla el célebre capítulo XXIV del *opus magnum* de Marx. Y en rigor, no tiene demasiado sentido, a esta altura, el debate sobre si las *causas* de la emergencia sociometabólica del capital son "internas" o "externas", como se discutía en la década del sesenta: si el capital fue, desde el principio, mundial, *todas* sus causas son "internas". Es fundamental que los latinoamericanos lo tengamos siempre presente: el capital *nos debe* –y con intereses impagables– lo que es. Hay que invertir, pues, la ley de causalidad, que en la historia no es nunca unidireccional: cuando aparece así, podemos estar seguros de que se trata de un *constructo* del *poder*.

La referencia, para volver a ella, es completamente *actual*. Paradójicamente, en cierto sentido el sociometabolismo presente del sistema es el de un c*apital "piratesco", de saqueo mundial*, que se parece mucho más –incluso en sus aspectos militares, hoy en día infinitamente más desarrollados y destructivos– a aquel colonialismo "clásico" que al "imperialismo" de corte leniniano (con su "fusión de capital industrial y financiero", hoy ya totalmente desbalanceada a favor del segundo y su pulsión de *rapiña*). A ese *Terror Global* mundializado, con su "motor" financiero-militar-de increíble violencia, hay que sumarle el ya aludido *Terror "Natural"*, bajo la forma incontrolable de una *venganza de la Naturaleza* (de los *tsunamis* a los terremotos, del "recalentamiento global" al agujero de ozono, de las "nuevas pestes" al estilo Sida a la deforestación masiva y la extinción de los recursos biológicos), que es una consecuencia *directa e inocultable* del descontrol sociometabólico y tecnológico del capital.

Frente a este panorama ya algo más que pre-apocalíptico, la pregunta del millón es: pero, ¿los personificadores del capital no saben lo que hacen? ¿No decía el propio Marx que ninguna clase dominante se suicida? Y la respuesta, para nada tranquilizadora, no puede menos que ser: Marx, en eso, se equivocó. *Esta* clase dominante está completamente dispuesta a "suicidarse", si es necesario, y por supuesto a arrastrar con ella a la humanidad entera a una tumba cósmica definitiva.

Si se nos permite la metáfora, aquella pulsión de supervivencia del capital que hace unos momentos denominamos *vital*, lo es sobre todo en el sentido

del triunfo tendencial –e inevitable, dada la sociometabólica *descontrolada* y “desublimada” del capital– de su aspecto más profundamente “tanático”. A esta altura, la “pulsión” del capital solo puede ser *pulsión de muerte*. Como diría Sloterdijk, ya no se trata de una *razón ideológica* en sentido clásico, esa de la fórmula “ellos no saben lo que hacen, pero igual lo hacen”, sino de la *razón cínica*: “ellos saben muy bien lo que hacen... e igual lo hacen” (Sloterdijk, 1995). El problema de ese cinismo, sin embargo, es que es la consecuencia de una *impotencia*. No es que *quieran o no* el suicidio: es que *no pueden hacer otra cosa*. La sociometabólica del capital es un engranaje implacable: con su lógica “kafkiana”, empieza por atrapar en su maquinación “objetiva” a sus propios *personificadores* que –en una suerte de versión perversa de la *astucia de la Razón* de Hegel, concebida en su momento para racionalizar el *ascenso* del “Capital Universal”, y no su estallido–, cuanto más creen poder escapar del Destino funesto, más se precipitan hacia él. Nada hay aquí, sin embargo, de “trágico” en el noble sentido histórico-filosófico y literario de la palabra: se trata, más bien, de una siniestra *farsa*. Y es obvio –ya que de no producirse una reacción masiva y gigantesca, verdaderamente *épica*, de la sociedad en contra de semejante “descontrol farsesco”, *el mundo entero* estará cometiendo “suicidio”– que no decimos esto para despertar pena por los pobres personificadores del capital: lo decimos justamente para subrayar nuevamente la *no-reformabilidad* de esa sociometabólica. Nunca estuvimos más cerca de aquella verdad a puños de Rosa Luxemburgo, cuando decía que la única opción al capitalismo no era solamente el socialismo, sino que podía ser la *barbarie*. E incluso eso es decir poco: finalmente, para que haya “barbarie” tiene que empezar por haber *humanidad*.

Ya hemos llegado a esta alternativa *última*, final: o nos salimos *urgentemente* del sociometabolismo del capital, o nos resignamos a ser fagocitados por su auto-devoración. El optimismo positivista del siglo XIX, en plena etapa *ascendente* del capital, había acuñado una frase muy coherente con ese impulso hacia lo alto: *The sky is the limit*, “El cielo es el límite”. Bien: el límite llegó. Pero quedaba abajo, y no arriba. Y es por eso –y no por algún afán trivialmente *snob* de ser “políticamente incorrectos”– que, como ya lo sospechara Benjamin hace casi tres cuartos de siglo, la idea misma de *progreso*, en las actuales condiciones, es una noción *bárbara*.

2.

Del otro lado, la reflexión filosófico-cultural de las últimas décadas ha abandonado progresivamente el terreno de *lo* Político, ese en el cual aún podía esperarse la creación de alguna alternativa al capital (que ya *no era* la de los "socialismos reales", cuyo mayor malentendido, por no estar atentos o ser impotentes para hacer la distinción, fue la de creer que salir del *capitalismo* era suficiente para sustraerse a la "jaula de hierro" del *capital*): terreno absolutamente imprescindible para la misma supervivencia de la humanidad, si es que se acepta la premisa de que el capital no es "reformable". No estamos diciendo, sencillamente, que se haya abandonado a Marx: desde ya que ese "abandono" nos parece lamentable, pese a las muchas "correcciones" que el propio Marx no solamente necesitaría, sino que él mismo *demandaría* (otra cosa son nuestros "marxismos" más o menos oficiales, que creen, aun al cabo de sus múltiples e insistentes crisis, seguir estando en plena posesión de un conjunto de verdades acabadas: ellos son, por lo tanto y por definición, *incorregibles*). Finalmente, todavía no tenemos –ojalá así fuera– una *teoría crítica* del capital que pudiera al menos competir con la de Marx por el puesto de lo que Sartre llamaba "el horizonte insuperable de nuestro tiempo". No es algo para estar orgullosos.

Pero, retomando, ni siquiera estamos lamentando ese abandono *puntual*, sino algo mucho más genérico y, en términos lógicos, anterior: el quiebre de toda voluntad, por parte de la inmensa mayoría de los "pensadores críticos", de re-pensar *lo* Político, vale decir, para repetir lo que sugerimos más arriba, las propias *condiciones de posibilidad* de re-fundación de lo que suele llamarse el "lazo social". Y aquí es necesario hacer una aclaración: no somos de los que piensan que la sociometabólica del capital, como se dice a veces, ha "destruido" el lazo social. Es algo mucho peor: lo que ha hecho el capital es *producir* ciertos lazos sociales estructuralmente perversos, y muy difíciles de "desatar" para *re-anudarlos* con una lógica diferente. A fin de cuentas, el "individualismo competitivo", la "guerra de todos contra todos" *es* un lazo social, incluso *libidinal*, y ha demostrado ser de los más potentes: como decíamos en el acápite anterior, el capital lo ha promovido como un *goce tanático* que, muy democráticamente, atraviesa por igual a víctimas y victimarios. Pero entonces, sería tarea *primordial*, hoy, del "pensamiento crítico", examinar *críticamente* –y esto incluye hacerse cargo de la *propia* crisis,

de la crisis *propia*– los *modos de producción de conocimiento/pensamiento* que, a contrapelo de esa crisis, formularan al menos las primeras hipótesis para una "cultura" *ajena y "excéntrica"* al sociometabolismo del capital.

No es esto –es más bien lo contrario– lo que ha venido sucediendo, por lo menos en los centros de producción de "pensamiento crítico" que gozan de mayor *visibilidad*. Desde ya, no es cuestión de negar los *hallazgos*, en ocasiones insustituibles, de muchos pensadores y pensadoras individuales (de los que no hay por qué privarse de hacer uso, y si hace falta, abuso). Pero no se ha producido, todavía, una *nueva* rearticulación de esos estimulantes *fragmentos* en un *movimiento de totalización* –que, por si es necesario aclararlo, no es una "totalidad" cerrada–, con todas las diferencias internas y los debates que tal movimiento requeriría, pero que *apuntara* al corazón de lo que hemos llamado *lo Político.*

En un libro de hace algún tiempo intentamos modestamente someter a examen crítico las expresiones, incluso las más valiosas en muchos sentidos, de esa fragmentación del pensamiento crítico en los "formatos" más o menos posmodernos del mismo, como los *Cultural Studies* o la llamada *teoría poscolonial* (Grüner, 2002). Ahora estamos ante una dificultad mucho mayor, proveniente de una sospecha más grave: hay algo en el propio *pensamiento* actual, en su propio *régimen productivo*, que le dificulta estar a la altura de la *urgencia* de la hora, como si se sintiera *amilanado*, anonadado, ante la tarea, probablemente de Sísifo, que tiene por delante. Ese "algo", en el que estamos *todos* implicados y complicados, es un *síntoma* inmenso, vinculado con algo demasiado inabarcable, *innombrable*: ese *límite absoluto* que –ya fuera que nos identificáramos con alguna variante del capital (incluida la del "socialismo real"), o con el "principio esperanza" de su derrocamiento a mediano plazo– no esperábamos alcanzar *nunca*.

Y el pensamiento, se sabe, aun el más pretendidamente "crítico", entra en pánico ante el borde de lo *absolutamente real*, que ya no parece reconocer la existencia de ninguna posible *mediación*. Como dice León Rozitchner: cuando el mundo no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar. Esta es una frase que recupera, con precisa economía, la *diferencia* decisiva introducida por los dos únicos pensadores (habría que decir: "pensadores-actores") de la modernidad europea, Marx y Freud, que –cualesquiera hayan sido sus "errores"– nunca concibieron siquiera la *posibilidad*, no digamos ya la pertinencia, de una teoría "pura": toda teoría, para ellos, es, lo sepa o no su autor, una *teoría de la práctica* –de la práctica, para

colmo, *social*: como indica claramente Sartre (1964), la filosofía contiene *siempre* un "momento" político, en el sentido más amplio y más estricto de un intento de *organización*, en el plano del discurso y del pensamiento, del aparente caos de las fuerzas sociales que estructuran lo real. Aquí nos ocuparemos, sobre todo, de lo que suele llamarse el "pensamiento": de su *especificidad* a menudo irreductible de manera especular a mero "reflejo" de la *praxis* social; incluso de las maneras en las que a veces el pensamiento puede *anticipar*, otras resultar un *exceso* o un "suplemento" respecto de, las prácticas sociales. Pero deberá siempre tenerse en cuenta la –quizá, en muchos momentos, desconocida y aun incognoscible– *relación* entre ambos, esa que le da su sentido etimológico a la canónica expresión de "autonomía *relativa*" (vale decir, autonomía *en relación con*) del pensamiento y el discurso: esa relación, lo sabemos, puede también ser de *ausencia* o de "forclusión"; pero está allí, desplazada, "metonimizada" en algún imaginario a través del cual, tarde o temprano, lo *real* "retorna de lo reprimido".

Para retomar, pues: la enorme dificultad del pensamiento llamado "crítico", hoy, parece ser que ese *retorno* se está produciendo a una velocidad tan vertiginosa y dramática que, en efecto, "el mundo no sabe qué hacer", y "la filosofía no sabe qué pensar". También esto se lo debemos al capital, *desde el principio*. El régimen, la lógica, la "ontología" misma del capital es por excelencia *des-politizadora*: desde al menos Hobbes en adelante, el triunfo de la "sociedad civil", vale decir de la "economía política", es el *exilio* de lo político –no decimos del Estado, que, como lo advirtió perfectamente Marx, es la *funcionalidad autónoma* de la economía política. La modernidad, esa *lógica cultural del capitalismo temprano*, pivotea sobre la reducción de lo político a *la* política, es decir a la *técnica*, es decir a la economía política. En Hobbes, al menos, esta operación todavía constituía un *problema*, al cual había que encontrarle solución. A partir de Locke, queda eliminada la pregunta: la "sociedad" se da por *hecha* (la astucia del "doble contrato" permite que su constitución ya no sea problemática), y la política es poco más que su apéndice administrativo.

Va de suyo que no tenemos la pretensión soberbia de ser los únicos en haber advertido la dificultad. De hecho, son *muchos* los que –sobre todo, con toda lógica, en los círculos intelectuales "periféricos"– manifiestan su inquietud, su desazón o su angustia por esta impotencia de la teoría crítica. Tal vez –es solo una ocurrencia súbita– el problema sea exactamente el inverso: es una

heredada *omnipotencia* ("iluminista", por llamarla de algún modo) del pensamiento de los "intelectuales" la que ahora, por contraste, hace parecer *impotencia* lo que quizá sea –y no es que sea poca cosa– una ¿cómo llamarla? *dislocación*. En el sentido, queremos decir, de que la sociometabólica del capital *se ha tragado* la propia "máquina de pensar" productora de teoría crítica. No nos estamos refiriendo a los "traidores", a los "vendidos", a los "conversos" o a los "arrepentidos" que sueñan –y normalmente son frustrados en sus aspiraciones– con poner el capital *de su lado* (¿y no es esa la más irrisoria y patética de las soberbias? ¡Como si el capital los necesitara, o le importara un bledo de su pensamiento! Ya no estamos en tiempos de los "ideólogos", ya el capital no requiere racionalizaciones ni justificaciones que, en la situación actual, son completamente inverosímiles: el capital, simplemente, *sigue adelante*; y precisamente por eso la crítica más importante, hoy, es la que podamos hacernos *entre nosotros*, los que decimos estar "del mismo lado"): de esos *idiotas inútiles* habrá siempre, y no tienen ninguna importancia.

No, estamos hablando de que la sociometabólica del capital –con su *totalitarismo simbólico* que hoy ha dejado a la altura de un poroto las predicciones más sombrías de la Escuela de Frankfurt y su "industria cultural"– es perfectamente capaz de *digerir*, de neutralizar, y aun de hacer jugar a su favor, cualquier monto de "pensamiento crítico" producido por los "intelectuales" en el sentido clásico, "sartreano", de la palabra. Lo decíamos en alguna otra parte: lo que se dio en llamar el *pensamiento único* no consiste en que se deba pensar de una sola manera –esa sería una pretensión absurda, y el capital *no es* "absurdo"–: consiste en que se puede pensar *cualquier cosa*, sin que el capital detenga su marcha triunfal hacia el desastre, porque su sociometabolismo ya hace mucho que no se juega en el plano de las ideas y las contra-ideas, como ocurría aún en su etapa de *ascenso*, cuando, digamos, Hegel *tenía* que refutar a Kant y a Hume, y luego Marx *tenía* que refutar a Hegel y a Feuerbach, y así.

Y, no obstante, justamente *porque* el capital ya no quiere ni necesita nuestras "ideas", ni le importan nuestras contra-ideas, es que tenemos la *obligación* de producirlas. Y no únicamente en el sentido de la *negatividad* de una denuncia de los fetichismos que haga evidente la *falacia asesina* del capital –aunque esto, claro, sigue siendo el primer paso irrenunciable– sino también en el sentido "positivo" de una construcción conceptual-hipotética para *salir* de su sociometabolismo:

hacer *crítica* quiere decir, hay que recordarlo, *poner en crisis* las formas dominantes del pensamiento desde *otro* "modo de producción" de ideas.

¿Ya no podemos hacerlo bajo la figura venerable e históricamente *irrenunciable* de un Voltaire, un Marx, un Nietzsche, un Freud, un Lukács, un Sartre, un Adorno (o, me dirán desde la crítica "periférica", y con toda justicia, de un Simón Rodríguez, de un Martí, de un Mariátegui, de un Fanon)? Pues habrá que inventar *otra* "figura". O, en todo caso, sostenerse como se pueda en la cuerda floja, en la *tensión* entre esos *ideales insoslayables* y la configuración *real* que sepamos construir: después de todo, cierto *anacronismo*, trabajado *a destiempo* del momento en que fue producido, y por lo tanto a *contratiempo* de la actualidad, suele ser críticamente muy estimulante. A eso llamaba Nietzsche, si no nos equivocamos, un pensamiento *intempestivo*.

Pero eso ya decantará. Lo que urge es que tenga *de donde* "decantar". Lo que urge es que, por las razones que ya expusimos, el capital *no va a producir* –no *puede* ya hacerlo– ideas que detengan la catástrofe, ni siquiera la propia, porque su sociometabolismo, ya lo dijimos, está *fuera de control*, y mucho menos será controlado por la pura fuerza de las ideas. Lo tendremos que hacer nosotros. No, desde luego, para "salvar" el capital: aunque quisiéramos hacerlo, es *insalvable*. Sino para, "dislocados" como estamos, *re-localizarnos* por fuera de su sociometabólica. Pensar de *otra* manera, que no implique siquiera dar la "batalla de las ideas" en su propio terreno, porque eso, ya lo dijimos, es *digerible*. Y, por supuesto, no es cuestión de recaer en la omnipotencia: *lo* Político que sea capaz de detener la *destructividad terminal* del capital, e imaginar aquel recomienzo de la *polis* con *otro* "sociometabolismo", eso no va a salir de nuestras afiebradas cabecitas.

Lo tendrán que hacer como puedan, como sepan, los "pueblos", las "multitudes", las "masas" –o como quiera llamárselas: dejemos ese debate categorial para más adelante. Pero mientras tanto, es nuestro deber –o, no seamos, como se dice vulgarmente, "superyoicos": tendría que ser nuestro *deseo*– intentar *anticipar*, mediante ese "pensamiento otro", cómo *sería* eso cuando pudiera producirse *materialmente* (es curioso: se ha reflexionado poco y nada sobre cómo algunos pensadores críticos modernos, no importa cuánto puedan haberse "equivocado" –otra vez, Marx y Freud son ejemplos *princeps*–, han sido capaces de *reproducir por anticipado* en su cabeza, en una suerte de movimiento de *futuro anterior*, ciertos movimientos de la Historia o del Inconsciente, hasta el punto de que esa

memoria anticipada, como la hubiera llamado Ernst Bloch, se terminó *incorporando*, misteriosamente, al movimiento real que brumosamente creían adivinar hacia adelante).

Como sea, ¿qué es ese *lo* Político que habría que repensar? ¿Cómo siquiera *empezar* a definirlo? Digamos de él por lo menos esto: implica como mínimo el doble esfuerzo de, primero, *alterar* los modos de pensamiento de la sociometabólica del capital para hacer *des-naturalizables* sus evidencias: "no hay alternativa" debe convertirse en una verdad *solamente* para los personificadores del capital; y segundo, por lo tanto, hay que *imaginar* el funcionamiento *real* de las posibles alternativas, de esa *reanudación* del "lazo social" sobre otro metabolismo.

Esta última es la tarea más difícil: semejante *imaginario*, para aspirar a algún grado de eficacia, requiere del diálogo permanente –y, en ese diálogo, de una también permanente redefinición– con las *fuerzas sociales* capaces de ponerlo en práctica; y, como decíamos, el grado de *goce identificatorio* de las masas con el capital (que no es alterado *sustantivamente* por las muchas y heroicas formas de resistencia a los "errores y excesos" de la explotación) es inauditamente poderoso: ningún sistema anterior había logrado inscribirse tan indeleblemente en la *gramática libidinal* de los sujetos sociales, de modo que todos, hoy, *hablamos y pensamos* en la lengua del capital. Y, se sabe, no es empresa sencilla *inventar* una nueva lengua.

Para colmo, no tenemos, por así decir, antecedentes sintácticos, un "código" sobre el que recostarnos mínimamente. Creímos, alguna vez –con todas las críticas y las reservas que correspondieran a una voluntad extradogmática–, tenerlo en eso que se llamaba, *muy* vagamente, la "revolución". Pero las revoluciones *realmente existentes*, las que *sí* se hicieron –otra vez: con todo el heroísmo innegable de los casos particulares-históricos–, como se pudo y por fuera de nuestras ensoñaciones purificadoras, *nunca* lograron generar esa nueva lengua (salvo, tal vez, como ocurrió bajo el estalinismo, bajo el régimen entre mediocre y siniestro de la *NeoLengua* orwelliana): porque identificaron *lo* político con *la* política, porque creyeron que bastaba por ejemplo cambiar el régimen *jurídico* de propiedad privada por el de propiedad estatal, quedaron enredadas en la sociometabólica del capital.

No advirtieron que el "Estado moderno" –que no puede ser considerado como mero y "superestructural" *instrumento*–, bajo *cualquiera* de sus formas

múltiples y maleables, es una parte *constitutiva e íntima* –y no una “superestructura” en relación de exterioridad– del capital.

Más allá del *capitalismo* no es más allá del *capital*: en los *estados burocrático-autoritarios* de los “socialismos reales” las “estructuras de comando” de este último permanecieron inalteradas en lo esencial, y para peor, como consecuencia del aislamiento, sin opciones para su necesario y explícito *autoritarismo*, también a veces, como sabemos, precipitado en el Terror de Estado: “Stalin” (por darle a ese nombre su valor emblemático) fue una *función* del capital. Como lo fue, sin duda, “Hitler”. Pero con esta diferencia cualitativa –no nos dejaremos arrinconar en la teoría de los dos demonios del totalitarismo: hay *un solo* totalitarismo, y es el del capital–: de Marx no era indefectible que se dedujera “Stalin”; de “Hitler”, solo podía salir Hitler. “Stalin”, pues, es la máxima *astucia de la razón* del capital.

De cualquier manera, hay que sincerarse: hoy ya nadie *cree* seriamente en la “revolución”, al menos en el sentido “clásico-moderno” que tuvo ese concepto a partir de su invención por la Revolución francesa.

Si la socialdemocracia la abandonó hace un largo siglo, hay quienes mantienen la palabra a flor de labios, pero a guisa de degradado *significante flotante* en busca de su significado. La clase obrera internacional hace mucho que ha justificado la irónica expresión adorniana de un “marxismo sin proletariado”: está demasiado ocupada en sobrevivir como sea, o demasiado aplastada por el peso de lo que otrora llamábamos la “burocracia sindical”, o demasiado –y con razón– harta de ser un puro monumento de mármol erigido en memoria del *sujeto histórico*. Los “nuevos sujetos sociales” (muchos de ellos nada flamantes en su *en-sí*, pero descubiertos en las últimas décadas como *para-sí*) –las mujeres, los sujetos “étnicos”, los “pueblos originarios”, los “verdes”, los piqueteros, los desocupados, los “globalofóbicos”, los *foro-social-mundialistas*, los *gays* y lesbianas, los transexuales, los “intervencionistas urbanos”, los *squatters*, ¡y hasta los *hackers* y los “consumidores”!– pueden ser, en muchos casos, muy y bienvenidamente *radicals*, decididamente simpáticos y expresivos de la diversidad y multiplicidad sociocultural, así como de la crisis de una(s) política(s) impotente(s) para representarlos, o de unas *multitudes* inclasificables y amorfamente inarticulables, etc. Incluso, como los indígenas –es el caso reciente de Bolivia, parcialmente de Ecuador–, pueden acercarse a la casa de gobierno.

Pero, seamos realistas y veamos lo posible: ninguno de ellos, ni una hipotética articulación unificadora entre todos, *cuestiona* de manera decididamente *revolucionaria* el sociometabolismo del capital. Aquí hay que rendirse a la evidencia, aun la más empíricamente "científica": en un sentido estrictamente "marxiano", si el resorte fundamental del capitalismo es la fórmula *plusvalía/explotación/alienación del trabajo*, la "revolución" en la que se estuvo pensando la comandará el proletariado –desde luego con la concurrencia articulada de todos esos otros sujetos–, o más vale que pensemos en otra cosa. Por supuesto: esa "revolución" en la que se estuvo pensando no tiene por qué ser la única posible. Y no está escrito que esos "nuevos-viejos" sujetos –muy en particular indígenas y afroamericanos, que ocupan ese *singular lugar sin-lugar* que pugna hoy por recuperar su *historicidad diferencial* canibalizada por la historia de los vencedores, así como las mujeres, que ponen en cuestión no solo la lógica del capital, sino del *patriarcapitalismo*– no puedan concebir y construir nuevas formas de articulación con el proletariado. Pero los mecanismos, las formas de *praxis*, los propios objetivos y la teoría de esa *otra* "revolución" tendrán que ser replanteados.

Hay que inventar, pues, esa "nueva lengua" sin código previo (no es del todo imposible: ciertas formas del arte lo han hecho varias veces; el problema es que, desde el Renacimiento para acá, esas formas quedaron siempre *ocultas* en la sociometabólica del capital: ahora hay que ir a buscarlas al Museo). La "revolución", en los diversos sentidos en que la (mal)entendimos, ya no es el significante que pueda inspirarnos. Tal vez, y con alguna razón, no queramos –como hubiera propuesto Freud– renunciar a la *palabra*, sabiendo que es el primer paso hacia la renuncia a la *cosa*. Pero entonces, hay que volver a pensar la "cosa". Es otra manera de decir: volver a pensar *lo* Político.

Seamos fastidiosos: no es lo que se está haciendo. No es, al menos, lo que estamos haciendo quienes pasamos por "intelectuales críticos" (ya deberíamos saberlo de sobra: no basta *anunciarse* como "crítico" para que la palabra tenga efectos). A los que quisieran pensar *hacia adelante* esos hipotéticos "estorbos".

Estos, por su parte, desde hace décadas están en otra cosa –y *casi todos*, en algún momento, revistamos en las filas de algún sector de esa otra cosa–: cuando empezó a despuntar, todavía confusamente, la crisis terminal del capital, fue el "estructuralismo" (lo que nada dice del valor *personal* de las obras de Lévi-Strauss, de Althusser, de Roland Barthes): había que *consolidar* las "estructuras", apretar

las mallas de la correspondencia Significante/Significado, incluso –si es que uno se ponía en la vereda de enfrente del *capitalismo*– para darle toda su consistencia al *signo* "revolución". Después, con la crisis del capital ya plenamente lanzada, fue el "pos-estructuralismo" (lo que nada dice del valor *personal* de las obras de Foucault, de Derrida, de Deleuze): había que dar cuenta del fracaso de las "estructuras", *liberar* el Significante del Significado (y aún más: del "referente"), *textualizar*, *rizomatizar, dispersar* y *fragmentar* un mundo cuya materialidad –porque *tanto* el capital como la "revolución" se habían *desmaterializado*– quedó "disuelta en el aire", transformada en inidentificables "flujos deseantes". El Hombre había muerto de *antropocentrismo*; el Sentido, de *logocentrismo*. Posiblemente, en cierto modo, estos certificados de defunción hicieran alguna justicia: el capital, en su andarivel filosófico, había abusado de (practiquemos un abuso derridiano del abusador Heidegger) la "metafísica de la presencia", y hasta los intelectuales críticos habían aceptado implícitamente esa autoridad. Pero, una *ídem* de la *ausencia*, ¿no se limita a confirmar su *lógica*, precisamente cuando, como decíamos, el triunfo pleno de la fetichización –y, en el plano económico, de la *insustancialidad* financiera– ha logrado imponer el ideologema de lo *inmaterial*, una suerte de neo-idealismo ultra-cínico? Liberarnos de la metafísica de la presencia en función de su contrario/simétrico inverso, está claro, no nos libera de la *metafísica*.

Los *Cultural Studies* y la *teoría poscolonial* fueron una vuelta de tuerca de esta operación, aunque en sus mejores exponentes se hayan colado algunos trozos de "materia" que no alcanzaron a solidificar. Hace no mucho, aunque sin un comparable grado de pregnancia en las jergas académico-intelectuales (pero con algún más bien dudoso efecto sobre los "nuevos" movimientos sociales) nos llegaron las difusas *multitudes* de Negri / Hardt / Virno, a caballo de algunas reacciones colectivas bienvenidas, estimulantes, pero en general puntualmente localizadas. Pero esa teoría, en el mejor de los casos, fue algo así como una (ni siquiera "síntesis") *sumatoria parcial*: un poco de estructura, un poco de dispersión "textual", un poco de materia diseminada, y mucho, demasiado, de un optimismo mal encaminado, excesivamente celebratorio, aunque fuera "por izquierda", del "Nuevo Orden Mundial". Nada que la sociometabólica del capital no pudiera *tragar*, aunque fuera con alguna arcada que no llegó a estorbar la digestión. Por su parte, John Holloway y sus plañideros llamamientos a transformar el mundo sin tomar el poder, aportaron el patetismo de las buenas, buenísimas intenciones

impotentes para constituirse en mínima teoría, no digamos ya en alguna "guía para la acción". Tiene razón, a este específico respecto, Badiou: la constatación optimista de las acciones de los *movimientos sociales* no basta, y aun podría resultar un obstáculo, para una ruptura lógica de *lo* político que pudiera hacer nacer una diversa *decisión* (y si este lenguaje suena un poco "schmittiano" es porque lo es: qué le vamos a hacer, la izquierda no tiene la exclusividad en materia de forjar categorías). Finalmente, los *antagonismos* o los *significantes vacíos* de Laclau –muy considerables en muchos aspectos, no seremos nosotros quienes lo neguemos–, aterrizando en una identificación entre el "populismo" y la política *toute courte*, nos dejan nuevamente de este lado de *lo* Político, "abrochados" a una teóricamente sofisticada fenomenología de lo *existente*.

Mientras tanto, atravesando casi *todo* eso (o colándose por los costados, o atisbando por las ranuras, o deslizándose bajo la alfombra, o como fuere) estuvo, hasta llegar a tapar el horizonte como quien no quiere la *Cosa*, "Heidegger" –y no, no nos olvidamos de "Nietzsche": pero este ocupa un lugar *diferente*, del que no nos arriesgaremos a hablar aquí. También este nombre hay que escribirlo así, con comillas, para darle su valor emblemático, aunque esta vez en su pleno estatuto de *síntoma*. Curiosamente –por esas retorsiones de la dialéctica, o de la *para-doxa*– este tendría que haber sido el nombre más *inasimilable* para la sociometabólica "filosófica" del capital, por una razón muy sencilla: el pensador *más influyente,* dicen, del siglo XX, resultaba ser aquel que estaba comprometido con *lo peor* del capital; supo propinarnos aquello que a toda costa el capital quería *olvidar* (pero, claro: esto solo podía ser una pretensión "central": ¿cómo los "periféricos" de Videla y de Pinochet hubiéramos podido olvidar *lo peor*?). Allí hubiera habido que decir: sí, claro, *aceptamos* a "Heidegger" no solamente por lo que, a pesar de todo, podamos *aprender* de él (esto pasa con cualquiera, cuando uno es capaz de adoptar esa *deslectura creativa* que recomienda Harold Bloom), sino principalmente para no permitir que el capital "olvidara" que lo más *influyente* que nos había dado en el plano del pensamiento era también –entre otras cosas, si se quiere, pero de manera decisiva– una contrapartida de lo *peor* (por lo menos, hasta ahora) de que su sociometabólica *material* era capaz. El capital, en cambio, fue perfectamente lúcido sobre esto: ¿acaso la prohibición a Heidegger de ejercer su cátedra no fue correlativa de unos juicios llamados de Nüremberg, cuyo objetivo central fue el de *disimular* que el nazismo –como lo comprendieron en

su momento Benjamin y Adorno– no era algo *lógicamente* diferente a las potencialidades del capital?

Pero no. Más allá de que muchos *no quisieron* asumir esto –¿y quiénes somos nosotros para reprocharles, tan luego a los intelectuales, el caer seducidos, incluso *violados*, por la fascinación de la Palabra? –, el problema es que ya era demasiado tarde. Como decíamos, a esta altura el capital ya se había despreocupado completamente de toda operación discursiva, fuera de legitimación o de impugnación, y mucho menos si cargaba de semejantes sutilezas retóricas. Así que también "Heidegger" quedó totalmente *desmaterializado*: o fue Heidegger, el "nazi" de Víctor Farías –el *individuo* malvado, equivocado, lo que sea: de todos modos, aislado en su individualidad– o fue "Heidegger", el de todos y de nadie; bueno para todo, para cualquier cosa o para nada: para el existencialismo y la fenomenología, para el estructuralismo y la hermenéutica, para el pos-estructuralismo y hasta para ciertas formas de la "nueva izquierda" (pero nunca, *nunca*, al menos después de la guerra, para el neofascismo: ¿otra muestra de una "astucia de la razón" que no supimos comprender?); de todos modos, disuelto en la más deshistorizada abstracción.

Hay que reconocerlo: una vez hechos los descargos melancólicos del caso ("Sí, sí, ya sabemos, y nos hacemos cargo, lo que hizo, lo que fue, incluso cómo eso está, de alguna manera, inscripto en su propio discurso, pero qué se le va a hacer, hay que leerlo y releerlo, *interpretarlo*, hacer su propia *epojé*, activar la *potencia* de ese pensamiento para *nosotros*": ¿y quién podría negar el *momento de verdad* de esos enunciados?), una vez cumplimentados los ritos de la corrección política, "Heidegger" tuvo una enorme ventaja en la nueva época de crisis final del capital. Si el "viejo" modelo del intelectual sartreano (y, después de todo, ¿no fue Sartre el más extraordinario *dislocador* de su maestro Heidegger, partiendo del cual no se limitó a "cambiarlo de signo", sino que produjo algo *nuevo*?) ya no cuajaba, el modelo reciclado del *pastor del Ser*, de la nostalgia del origen –allá cuando el pensamiento hablaba *en griego*, hoy una "lengua muerta"–, de la *Cura* mediante la paciencia de esperar un nuevo *des-velamiento*, de un retorno de la *Aletheia*, todo eso es una gran dignificación poetizante de la *espera* y de la *postergación*; muerto el intelectual *activista* en la gran tradición moderna de Voltaire a Sartre o Frankfurt, asordinado incluso el *intervencionista,* aunque fuera del puro "lenguaje" que va de Barthes a Derrida, que viva –o mejor: que descanse en paz– el nuevo modelo

de "pensador" que *habita* un lenguaje que encontró esperándolo al final de sus sendas perdidas, como quien encuentra sin buscarla, en la bucólica Selva Negra, una cálida cabaña donde aguardar que el Ser le dirija la Palabra (por supuesto, esto también es un *recorte* interesado de "Heidegger": finalmente ¿acaso no había sido, también él, un "intervencionista"?; claro que era una "intervención" de la que muy pocos querían *hacerse cargo*). Pero, qué lástima: mientras tanto, el mundo –el capital– sigue andando: *yira, yira*.

3

Este "Heidegger" que acabamos de caricaturizar a plena conciencia (pues no era de su *filosofía* que queríamos hablar más arriba, sino de los efectos de su adopción por los intelectuales) no está ausente –todo lo contrario– del último avatar de este *olvido del Hacer*. Ante la retirada, el fracaso o la derrota del ideal revolucionario clásico de los dos siglos previos de modernidad (incluidas la "democracia universal" de la mal llamada Revolución francesa, y la "sociedad de productores libres" del mal llamado Socialismo Real), colapsos sintomatizados en el plano "filosófico" por la crítica a los "grandes relatos" y las consecutivas adopción y estallido de las "pequeñas historias" del fragmentarismo posmoderno, así como antes habían fracasado las omnipresentes estructuras (esas que nunca salieron a la calle, se decía en el 68), los *lugares vacíos* dejados por esas alternativas están siendo ocupados por las múltiples variantes del *discurso ético-religioso*, que ya puede verificarse como un auténtico otro "giro" –¿el último? – en la "historia del pensar": esas variantes que van, en un extremo, desde la adopción no siempre muy rigurosa de una moral de la Diferencia o del "Rostro del Otro" en Derrida, Lévinas o Marion –que aquí tomamos como meros ejemplos ilustrativos–, o desde el renovado interés por la religión (habitualmente cristiana: es el caso del ex guerrillero Régis Debray), y especialmente por el fundador San Pablo (véase Badiou, Taubes, Agamben, entre otros que, aunque en una vena muy diferente, incluyen a Zizek) hasta, en el polo opuesto, *los* fundamentalismos (pues no se trata solamente del islámico) multiculturales y *simultáneamente* "identitarios" que procuran vanamente generar las condiciones éticas de una nueva *ekklesia* en un contexto en que la disolución irrecuperable del nudo de *lo trágico / lo poético / lo*

político no deja espacio para un *re-anudamiento* que no sea a su vez violentamente destructivo en el plano de lo simbólico tanto como en el de lo material.

Sobre la cuestión de los fundamentalismos, no podemos extendernos demasiado aquí. En otras ocasiones hemos adelantado la hipótesis de que ellos nada tienen que ver con alguna misteriosa *regresión arcaica* de la cultura. Todo lo contrario: tal como los conocemos hoy en su vertiente religioso-político-"militar" son, para decirlo rápido, un fenómeno estrictamente *posmoderno*. Representan una respuesta –perversamente equivocada, qué duda cabe– a la crisis terminal del capital. ¿Suponen, en esa medida, una forma de *resistencia* a esta nueva fase salvajemente *depredadora* de las otras culturas? Claro que sí: negarles ese lugar "objetivo" sería simplificar(nos) el problema en exceso.

Pero, desde ya, con solo decir eso decimos muy poco, y lo que decimos cae víctima del fetichismo del pensamiento: al fin y al cabo, en su momento también el nacionalsocialismo (y con más razón el fascismo italiano) incluyeron, al menos discursivamente, cierto monto de reivindicaciones populares auténticas. No hay *ninguna* ideología, ni siquiera la peor, que pueda aspirar a una mínima eficacia sin asumir esas *partes* de verdad: el problema, como siempre, es la relación de conflicto irresoluble con el "Todo". Los "neofundamentalismos" son –también lo hemos dicho– una *huida hacia adelante* en una situación de *vacío* de la lucha de clases a nivel mundial, y en el contexto ya citado de una *auto-colonización* del mundo que requiere la subordinación *total* de las "otras culturas" al sociometabolismo dominante. Se entenderá, suponemos, y ya lo hemos aclarado al pasar, que por "vacío de la lucha de clases" no queremos decir *en absoluto*, como pretendería el discurso dominante, que la "contradicción principal" capital/trabajo haya sido *en modo alguno* "superada" –entre otras cosas, porque sin ella el capitalismo sencillamente *no podría* existir–; lo que queremos decir es que por complejas razones históricas ya no se *expresa* en las formas "clásicas", ni los sectores organizados del trabajo apuntan a ninguna "revolución", por más que los muy esforzados partidos de vanguardia, con su ya canónica confusión entre el deseo y el objeto, vean una "situación prerrevolucionaria" en cada conflicto salarial que suponga algún mínimo grado de auto-organización por fuera de las "burocracias sindicales": el otro polo del *derrotismo* no puede consistir –a riesgo de confusiones que suelen conducir a verdaderas *derrotas*– en un cuasi-delirante *optimismo* a toda prueba de la realidad.

Por supuesto, no es nuestra intención aquí caer en ningún reduccionismo economicista o "politicista". Los neofundamentalismos también representan, desde un punto de vista histórico-antropológico más vasto, y si se nos perdona abusar de cierta jerga, un *retorno de lo reprimido* por esa cultura occidental que creyó realmente haber podido "laicizar" plenamente al mundo entero bajo aquel *monoteísmo totalizador* del capital. Ya en la década del cuarenta, en su celebérrima *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer habían ironizado rigurosamente sobre las ilusiones de un *logos* instrumental que soñaba con haber liquidado para siempre al *mythos*. En el contexto de una sociedad mundial *no-reconciliada* (es decir, atravesada por toda clase de fracturas, injusticias, formas de dominación, etc.) semejante intento idealista de totalización homogeneizante, que en realidad respondía tan solo a las necesidades *particulares* del capital, no podía sino conducir al peor de los fracasos: el que, en virtud de sus propias expresiones de deseo, estaba incapacitado para ver que todo lo que había creído *reprimir* estaba simplemente al acecho de *retornar*. Por su parte, el "nuevo" pensamiento ético-religioso se coloca como la contrapartida del *mismo* fracaso: su igualmente idealista convocatoria a una "tolerancia" infinita de las diferencias pierde de vista, con demasiada frecuencia, la materialidad inconmovible de unas *desigualdades* que no son el mero efecto de la "intolerancia", sino de una irreductible *lógica* de la "materia" del capital.

Este tipo de reflexión ético-religiosa "progresista", en efecto, por su propia naturaleza *universalista-renegatoria* se vuelve necesariamente *inmaterial*: aunque hable del "rostro", su impronta es la de un neohumanismo abstracto, paradójicamente heredero (aunque en algún caso, como el de Lévinas, pueda incluso hablarse de una *premonición*) de la *virtualización desmaterializada* del posmodernismo, que desestima la singularidad de los *cuerpos*, sin por ello (o por ello mismo) informarnos mejor sobre las *almas*; lo cual no es otra cosa que la necesaria contrapartida de su negativa a reinscribir su pensamiento en la encarnadura "contaminada" de la tensión entre *lo* Político y el capital. Vale decir –para expresarlo "spinozianamente"– de una *inmanencia* del propio despliegue de la Materia, y no de una *trascendencia* plena de esas proverbiales buenas intenciones del igualmente proverbial empedrado del camino a ya se sabe dónde. En su vertiente *privada*, íntima, este discurso se repliega, con frecuencia, en el arrobamiento místico. Bien, nada tenemos que objetar: a veces, por esa vía, produce poesía

interesante. En su vertiente *pública*, puede llegar a una muy *sui géneris* –y muy filosóficamente sofisticada: no estamos hablando de una tontería– operatoria que mezcla la “autocrítica” con la *psicopatía* de una generalización de la Culpa Universal: de los *fracasos* y las *maldades* (sean los del capital o los de la “revolución” que no fue –porque si *hubiera sido*, el discurso hubiera tenido que adoptar otra estrategia; ese es el límite y la comodidad de su “universalismo”: para estar seguro de no equivocarse, hay que decir que *nunca nada* hubiera podido “salir bien”–), de esos fracasos y maldades somos *todos* culpables por igual. No hay aquí, en principio, distinción entre la *Culpa* –judía, cristiana, judeocristiana, lo que sea– y la *responsabilidad* –innegable en su propia “universalidad”: esa que le hacía decir a Sartre: “Somos responsables de todo, ante todos”.

Lo que nos queda, por lo tanto, es el acto de *contrición*, el *arrepentimiento* –algo muy distinto a una auténtica *abjuración*–, hasta tanto la Verdad se nos *des-vele*. Es decir: unas vacaciones, ciertamente muy austeras, sufridas e intelectualmente honestas –nadie pretende negarlo– en la Casa del Ser más radical posible, ese que lleva “el rostro del Otro” al límite de la más honda *alteridad* –y por consiguiente de la más inalcanzable des-particularización. Puesto que el mundo ya se ha desmaterializado completamente (esto no se discute: si todavía existiera la materia, habría que ocuparse de *lo* político, que es una esfera donde los particulares concretos, históricos, contaminan la pureza del Ser), este “heideggerianismo” sin *Welt*, “des-mundanizado”, no puede menos que recalar en la teología –esa que Heidegger sólo *aparentemente* había terminado por rechazar.

Pero, ¿en cuál? No se trata, por supuesto, de ninguna de las grandes religiones *institucionalizadas*: hasta eso sería *demasiado* “mundano” (allí donde hay instituciones, ya se sabe, no queda remedio: hay que hablar de *política*). Estamos, más bien, en el terreno de una difusa “teología negativa” –que muy poco tiene que ver, por ejemplo, con la del “materialista místico” Georges Bataille–, en la cual se puede, sin mayores abundamientos, hablar por ejemplo de un *Dios-sin-Dios*: una ingeniosa manera, por cierto, de integrar el (problemático) ateísmo de Nietzsche y Heidegger –del de Marx y Freud nada sabemos: una vez más, eso hubiera llevado demasiado cerca de *lo* Político– a un tipo de discurso ético-religioso que *muy poco* tiene que ver con esos “nombres de autor”: finalmente, se piense lo que se piense de cada uno de ellos, Nietzsche se pasó su vida “deconstruyendo” la genealogía de la ética occidental y anunciando (vanamente, como se puede ver) la

muerte de Dios, y Heidegger acusando ese mismo *ethos* occidental, bajo la forma de la metafísica de la "Técnica", de haber operado el nefasto "olvido del Ser". Pero, claro: con todavía mayor ingenio, un epigrama como el de *Dios-sin-Dios* convoca una resonancia poética –ella sí muy "heideggeriana"–que *exime* a quien la pronuncia de toda explicación "dialéctica", que será vituperada como *logocéntrica*, como *racionalizante*, o cualquier otra nueva "culpa" que caerá sobre nuestros ya cargados hombros. A lo sumo, el epigrama viene a ocupar, a *tapar* imaginariamente, el *lugar vacío* de la muerte (Nietzsche) o la retirada (Heidegger) de Dios, sin a cambio ofrecer qué poner *en su lugar* –y, por cierto, demostrando su incapacidad de *soportar* el vacío.

Pero, como sea: no estamos diciendo, en ningún sentido conocido de estos términos al menos, que el discurso ético-religioso sea *reaccionario*, ni *conservador*, ni que esté intencionalmente *a favor del capital*. La cuestión es bastante más complicada. Se trata de un "progresismo" de nuevo tipo –hay que reconocerle ese valor de *novedad*– que, con igualmente, reconocibles esfuerzos de sofisticación filosófico-poética, ha adoptado a su propio modo lo que rápidamente podríamos denominar la *ilusión "democrática"*–que incluye, como no podía ser menos, la *in-diferencia* de la teoría de los dos demonios equivalentes. Decir: "somos todos culpables" y, por lo tanto, "le debemos infinito respeto al rostro del Otro, *sea quien sea*", es como decir "somos todos iguales ante la Ley –si bien ahora es la *Ley* fundante de la Palabra Originaria, y no la ley jurídica". La *ilusión democrática* –que no es, que es lo *opuesto* de un *imaginario* de auténtica democracia que todavía está por construirse–, aquí, consiste en poner el carro delante del caballo: *ya* somos todos iguales de entrada, no se trata pues de *conquistar* una verdadera igualdad, sino de "corregir" las fallas o las desviaciones de nuestra *actual* condición (sería interesante, aunque no tengamos tiempo de hacerlo ahora, analizar la estrecha relación entre el discurso ético-religioso y el de unos "derechos humanos" malentendidos como *sustitución* de *lo* Político, y no como *una* forma, y de las más legítimas, de *la* política).

En *este* sentido, es un discurso perfectamente compatible con uno de los vericuetos más insidiosos de la sociometabólica *ideológica* del capital: el de una lógica –que es la *matriz* productora del pensamiento dominante– del *equivalente general*, directamente derivada de la *praxis objetiva* del fetichismo de la mercancía: *este* discurso ético-religioso *es*, en sí mismo, la "religión de la mercancía" (¿y habrá

que recordar, una vez más, como lo ha hecho entre nosotros el ya citado León Rozitchner, que la fuente intelectual "precapitalista" y teológica del *equivalente general* es nada más y nada menos que... San Agustín?). Su eficacia *laica* –el aspecto "terrenal", digamos, de la aparente aporía del *Dios-sin-Dios*– es la de haber "proyectado al cielo", a modo de *idealidad*, esa *democracia realmente existente* que ha fracasado en la Tierra.

Es, pues, una manera "penitente" de *retener* esa "democracia", pudiendo al mismo tiempo *creer* que se la critica; y por supuesto, mientras se purgan los propios pecados, y sobre todo mientras se levanta el dedo acusador contra los ajenos, solo queda esperar pacientemente el *des-velamiento*, la *Aletheia* que nos traerá la Redención final. (Y es, dicho sea entre paréntesis, absolutamente *intolerable* que frecuentemente, en apoyo de *esto*, se cite nada menos que a Walter Benjamin y su "ángel de la historia", pasando por alto, también nada menos, que si en un sentido muy idiosincrásico se puede decir que Benjamin era "religioso", también hay que decir, nos guste o no, que era *marxista*: su "redencionismo revolucionario", expresado con *auténtica* poesía en la célebre alegoría del *Angelus* de Paul Klee, nada tiene que ver con la *paciencia progresista*, algo para lo cual prodigó sus más agudos dardos.)

Hay, desde luego, varios, y severos, problemas con este discurso, que ahora no nos queda más remedio que enunciar taquigráficamente. Para señalar de entrada el que más afecta su propia consistencia interna: *no es lo suficientemente religioso* –y es precisamente eso lo que revela su duplicidad "democrática" bien terrena. Su apelación a una pacificación abstracta con todos y con cualquiera –la Paz y la "buena voluntad" hacia el rostro del Otro también entendidas como *equivalente general*– no toma suficientemente en cuenta el componente, incluso el fundamento, decididamente *violento* que hay en el origen de *cualquier* religión. Si la lectura de "Lévinas" (de nuevo: se trata de un *nombre de autor*, de un paradigma hermenéutico tal como ha sido generalizado, y no tanto de la precisa *textualidad* de ese autor) pudiera abrirse *en serio* a, digamos, *Tótem y tabú* de Freud, o tan siquiera a *La violencia y lo sagrado* de Girard, o a los escritos extraordinarios de Walter Burkert (para no mencionar las enteras bibliotecas de evidencia etnológica, arqueológica, historiográfica, sin llegar a la "filosófica", al respecto) podría poner en duda seriamente que el fundamento de *lo* religioso (en su originario e inextricable vínculo con *lo* político) fuera el de una Paz y una Tolerancia

ya siempre dadas por la Palabra Divina, y no de algo, nuevamente, a *conquistar* más allá y *atravesando* la violencia inscripta en su propia fundación: la lógica de *violencia de masas* del Sacrificio –presente como sustantiva en *todas* las religiones, desde mucho antes y paralelamente a los grandes monoteísmos (que para este discurso tan "tolerante" parecen ser las únicas religiones a tener en cuenta)– no es una anécdota ni un epifenómeno: es la *sustancia*.

El "giro" ético-religioso, nos tememos, acepta demasiado rápidamente el gesto con el cual Occidente –que, es bueno recordarlo, no creó *ninguno* de los tres grandes monoteísmos universales– ha *forcluido* el politeísmo, y por lo tanto la *tragedia*, desatando ese "nudo" originario de *lo* religioso/*lo* político/*lo* poético que está en los comienzos mismos de (lo que pasa por ser) la cultura occidental. Pero dejemos esto último por el momento –aunque tendremos que retomarlo– La "empiria" del ritual de sacrificio debería al menos despertarnos esta sospecha: que *no es cierto* que "todas las religiones" parten del precepto del "no matarás" –a menos, claro, que con esto se quiera decir que lo que hacen muchas religiones con ese precepto es *renegar* de aquel mismo acto que las hizo posibles: estamos de acuerdo. No nos meteremos con todo el comportamiento histórico (= "empírico") concreto de las Iglesias. Baste decir que si algo demuestra el ritual de sacrificio es que, justamente, la vida humana *no es "sagrada"*. Al contrario, "sacralizar" la víctima implica *inhumanizarla*: el *pharmakon* no es un humano "en más" (cuando es, por ejemplo, el rey) o "en menos" (cuando es un "subrogado" animal), sino *otra cosa*, *la* "Otredad" por excelencia. Lo cual demostraría, de paso, la *insuficiencia* –no estamos diciendo la impertinencia– del postulado levinasiano acerca del respeto por el "rostro del Otro" (al menos en su versión vulgarizada por los *eticistas-religiosos*): en el ritual de sacrificio no solo se "respeta", sino que se *crea* el "rostro del Otro" (se hace de lo semejante una completa Alteridad) ... para poder matarlo. Lo cual le genera al "levinasismo" un problema: el amor al "rostro del Otro" puede ser *mortal*. Y ello, lejos de significar una "falta de respeto" es, en el sacrificio, su máxima expresión: el respeto, la *veneración*, por lo "sagrado".

Desde ya, eso no se hace sin *culpa*: la prueba es el carácter "numinoso", *tabú*, del Otro a sacrificar y del acto mismo del sacrificio. Pero se nos admitirá, al menos, que aquí, en las religiones –*sobre todo* en las religiones, en cierto sentido– el "no matarás" presenta antes la estructura de un *dilema*, también "empírico" –vale decir, confrontado a la particularidad de *lo* político–, que la de una certeza

absoluta (finalmente, es cierto, Yahvé detiene la mano de Abraham; pero el Dios cristiano admite el sacrificio de su Hijo en aras de un fin "superior"). Nuevamente, viene al caso Benjamin, con su acostumbrada, y a veces tiernamente cruel, lucidez: "A la pregunta de: ¿puedo matar? se responde con el inmutable mandamiento de 'No matarás'". Dicho mandamiento se halla situado ante la acción como Dios ante el hecho de que esa acción suceda. Pero, por más que no pueda ser el miedo al castigo lo que obliga a cumplir el mandamiento, éste es inaplicable, inconmensurable, puesto ante la acción ya realizada. Pues del mandamiento no se sigue un juicio respecto de la acción. Y así, no se puede predecir ni el juicio divino frente a ella ni su fundamento. Por lo dicho, no aciertan quienes basan en este mandamiento la condena de cualquier muerte violenta de una persona a manos de otra. El mandamiento no es criterio del juicio, sino solo una pauta de conducta para la comunidad o la persona que, en solitario, tiene que arreglárselas con él y, en casos tremendos, asumir la responsabilidad de no observarlo.

Segundo problema: ¿*Quién*, o qué *cosa* es ese "Otro", cuyo "rostro" debemos respetar a rajatabla? Otra vez: el carro delante del caballo (como corresponde a la operación fetichizante: la Parte por el Todo, la Causa por el Efecto, el Producto por el Proceso de Producción; o sea: la eliminación de la Historia, especialmente de la que todavía *debemos hacer*). Enunciado así, el Otro es *cualquiera*: el Diferente étnico, religioso, sexual, desde ya, pero también ¿por qué no? "Hitler" o "Stalin", o "Bush" (¿o no son, ellos, también *otros*?). Y si se nos dice, como sin duda se nos dirá, que no, *ellos* no, porque justamente ellos son el Mal radical con el cual aparece el *límite absoluto* del Rostro, diremos que en efecto así es, pero que entonces el Otro no es absoluto: tiene *grados*, tiene *diferencias internas*, y por lo tanto estamos obligados a elegir *quién* sí y quién no. Y allí donde estamos obligados a *elegir*, no hay remedio: estamos, en el sentido más amplio, pero más estricto, en el resbaloso, impuro, terreno de la *política*. Es decir: en ese terreno del conflicto *permanente*, insoslayable, irreductible, entre el Universal y el Particular, donde el "Otro" tiene que ser *re-definido* en cada momento, pues es una construcción *hacia adelante*, y no alguien/algo que ya puede darse como *dado*. Y si no es así, estoy de vuelta, de lleno, en las mallas del sociometabolismo fetichista del capital: de su falsificado *equivalente general*, en el cual las particularidades concretas, materiales, quedan disueltas en la abstracción "celestial" del Concepto vacío de determinaciones. O, en el mejor de los casos –aunque se podría demostrar que es el *mismo*

caso–, estoy en los límites aporéticos del kantismo: allí donde el imperativo de una ética *universal* choca siempre con el caso particular. Como no podría ser de otra manera, no solamente por razones *lógicas*, sino *históricas*: la "fragmentación de las esferas de la experiencia" propia de la modernidad (es decir, del capital) implica tensiones irreductibles entre los *ideales* de la universalidad y los *reales* del particularismo.

Y, para colmo –cuestión "sartreana" si las hay: véase *Reflexiones sobre la Cuestión Judía*–: ¿quién soy *Yo* para decir que el Otro es, efectivamente, *otro*? ¿Soy acaso el Mismo, el Uno, *a partir* del cual se "proyecta" un Otro? ¿Soy el Igual Absoluto *a partir* del cual se atribuye ¿la Diferencia? ¿Soy el Todo *a partir* del cual se recorta la Parte? ¿Soy, pues, *Dios*? ¿Se ve la soberbia inaudita, omnipotente, "totalitaria" de este discurso de la Tolerancia infinita? Por supuesto que *nadie* –al menos nadie mínimamente no- "racista"– podría estar en contra de la libre proliferación de las "*diferencias*". Pero ellas no son meramente "ontológicas": son también algo que *se me impone* como *constructo* histórico-cultural que incluye (que frecuentemente son el producto de) un *ejercicio del poder* –desde hace medio milenio, del poder absoluto del capital– cuyo efecto no son las meras "diferencias objetivas" (este *nació* con un color de piel distinto del mío, aquel *pertenece* a otra religión, la de más allá es *biológicamente* de otro sexo, y así), sino las más injustas desigualdades *producidas*. Y, *pace* Orwell, las desigualdades no son todas iguales. Las "diferencias" no son todas *generalmente equivalentes*. Algunas merecen todo mi respeto. Otras deben ser *eliminadas*, para que pueda ser construida una *igualdad sustantiva* que ya no permita que el Discurso de la Diferencia sea la coartada de la injusticia.

Una vertiente para nuestro gusto más interesante de esta/s nueva/s corriente/s de pensamiento es la que –a partir de una articulación ciertamente extraña, pero para nada *impensable* entre Carl Schmitt y Walter Benjamin, o entre Leo Strauss y Alexandre Kojève, con el propio Heidegger como *tertium comparaciones* (y, habría que agregar, con Hegel mirando de reojo)– ha venido a denominarse "nueva" *teología política*, tal como la practican un Giorgio Agamben o un Roberto Esposito, entre otros (somos conscientes de que el propio Esposito negaría enfáticamente esto, en nombre de lo que llama lo *impolítico* –categoría a su vez extraída de Massimo Cacciari–: pero, por razones que procuraremos mostrar, creemos que Esposito permanece, a su modo, dentro de la "teología política"). Aunque tengamos también sobre ella nuestras reservas, al menos, como lo indica su misma

denominación, admite el lugar de *lo* político en su problemática relación con lo "teológico"; y, por otra parte –partiendo del otro componente de la ecuación– se toma en serio el *retorno de lo reprimido religioso* ante la crisis de *las* políticas. Pero, adelantemos una sospecha: la sombra de la *abstracción* desmaterializante, *in-corpórea*, no deja de planear también, omnipresente como es, en esta *vuelta de tuerca* de la inflexión ético-religiosa.

Queremos insistir en algo, sumamente problemático, y que sabemos causará controversia. *Todas* estas formas (el estructuralismo y el post-estructuralismo, el giro ético-religioso y la teología política) son, cada una a su manera, como diría un español, *de "izquierdas"*. De nada sirve despacharlas, como hacen algunos creyendo con ello descalificarlas de un plumazo, diciendo que son "de derechas". Eso no es más que barrer el problema bajo la alfombra. El problema *es*, precisamente, su "progresismo": es *por eso* que se nos hace necesario polemizar con ellas. Más aún: nos atreveremos a decir que representan, en cierto sentido, la *culminación* de lo que, en su momento, tomando prestado un concepto de Merleau-Ponty, Perry Anderson hizo célebre bajo el mote de *marxismo occidental*. Y somos conscientes de que muchos, o la gran mayoría, de los autores que hemos citado *no son* "marxistas": lo que queremos decir es que fue el "marxismo occidental" (ese que, muertos Lenin y Trotski, es *lo mejor* que ha dado el marxismo en el plano del pensamiento) el que, paradójicamente, abrió las puertas de lo que aquí hemos llamado la *desmaterialización* del pensamiento crítico.

Lo hizo por razones considerables, atendibles, incluso *inevitables*: el marxismo occidental, desde, digamos, el "*subjetivismo*" de Lukács en adelante, con Gramsci como "bisagra", tuvo que confrontarse con una constatación que aún no era la de Marx, o la de Lenin –y que solo más tarde, en la década del treinta, fue la de Trotsky, aunque él mismo, por razones discutibles, se empeñara en hablar de "estados obreros degenerados", concluyendo que lo que hacía falta en la URSS era una *revolución política* que completara la *ya realizada* revolución social: un error, sin duda, pero que no minimiza el enorme *acierto* consistente en descubrir la lógica de una "revolución permanente" que era la contracara política del principio del desarrollo "desigual y combinado" del capital, que no permitía tener una *receta única* para la lucha mundial contra el capital (una lección que, lamentablemente, los "trotskistas" no terminan de no aprovechar)–: esa constatación fue la del *fracaso* de la Revolución. Trotsky, a pesar de su reserva "táctica", lo percibió

muy rápidamente. Fue el *único* de los marxistas *no-occidentales* (aunque en otro sentido era el más "occidental" de ellos) que a nuestro juicio realmente entendió al Marx que se resistía tanto a abandonar al arte, la cultura o la ideología al *topos uranus* sublimado y deshistorizado como a reducirlas a la "base económica" (y que Trotsky escribiera cosas como *Literatura y Revolución* en medio del "barro y la sangre" de la guerra civil no es poco símbolo de esa disposición vital), mientras Lenin prácticamente no se ocupó de esas sutilezas, y Mao las jibarizó a recetitas epigramáticas de "librito rojo".

"Fracaso", decimos, en un doble sentido: en Europa occidental *no hubo* "revolución" (y, por el contrario, como sabemos, la regla fue una feroz *reacción*), y en la URSS, esa "revolución" que solo había *comenzado* a hacerse en octubre de 1917 pronto derivó, como hemos dicho, hacia otra forma, y de las más opresivas, del sociometabolismo del capital. Mientras tanto, en 1914 y luego en 1939, las "masas" europeas –incluidas, muy particularmente, las proletarias–, como se dijo en aquel tiempo, marcharon alegremente hacia la masacre bajo sus banderas *nacionales*, y no bajo la bandera roja de la Internacional. Ya no hubo vuelta atrás. Después de la Segunda Guerra Mundial, el eje de gravitación de las esperanzas de la "revolución" se desplazó fuera de las fronteras europeas y occidentales, hacia ese *otro* mundo, llamado Tercero. Allí, ligado mucho más que en Europa al movimiento social y político, se produjo, desde ya, mucho y buen pensamiento crítico: de Mariátegui a Fanon, de Senghor o Samir Amin a Aijaz Ahmad o Talal Asad, de Ugarte a Edward Said o Tariq Ali, un listado sin exclusiones sería excesivo ahora. Europa, hasta muy recientemente, se dio escasamente por enterada; y cuando lo hizo –a través, por ejemplo, de cosas como la "onda" *poscolonial*–, lo hizo mayoritariamente con la inflexión *textualista* y *desmaterializada* que vimos. El pensamiento crítico europeo, con excepciones notables pero parciales –en Sartre o la Escuela de Frankfurt, y más recientemente en Jameson o Mészáros, por ejemplo– había perdido casi definitivamente la *materia* y el *cuerpo*.

Eso, decíamos, ya había empezado, a su manera, con Lukács, incluso –o quizá especialmente– en la fase "transicional" de *Historia y conciencia de clase*. Ese libro, sin duda, revolucionó la teoría marxista en muchos sentidos positivos; y aún más, es uno de los textos de filosofía crítica europea más significativos del siglo XX –comparable a la *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, o a la *Crítica de la razón dialéctica* de Sartre, a los *Pasajes* de Benjamin, y a muy

pocos más (entre los cuales está, muy paradójicamente, *Ser y tiempo*, algo admitido por el propio Heidegger). Pero tuvo que pagar el precio ("antidialéctico", si se nos permite) de su centramiento en la *conciencia* y en la *ideología*, vale decir, de una desatención a la *materialidad* de los inmensos problemas que presentaba, por un lado, el funcionamiento histórico-concreto del capital, y por otro, los que presentaba la recién iniciada (el libro fue escrito entre 1918 y 1923) "transición al socialismo" en Rusia. En cierto modo, esto era inevitable: si aceptamos la premisa célebre de las "tres fuentes y tres partes constitutivas" del marxismo (la filosofía clásica alemana, la economía política escocesa, la *praxis* política "francesa" a partir de la Revolución de 1789), es fácil percatarse de que, ante el fracaso, o por lo menos la insuficiencia, *política* y *económica* de las revoluciones socialistas "realmente existentes", el marxismo tenía su mejor oportunidad de desarrollo y creatividad en el terreno de la *filosofía*, en el sentido más amplio posible de la palabra (de todo lo que ahora se incluye bajo el paraguas de la "teoría": la filosofía propiamente dicha, la historiografía, la antropología filosófica, la crítica de la cultura, la teoría literaria y estética, incluso la teoría psicoanalítica y/o semiótico-lingüística, etc.). Ese desarrollo fue extraordinariamente complejo, rico, antidogmático, profundamente emancipador para la subjetividad pensante. Más aún: estamos dispuestos a sostener que *todo* el pensamiento mejor del siglo XX (el de Heidegger también: ¿o no dice casi explícitamente, en la *Carta sobre el humanismo*, repitiendo a Max Weber, y muchas décadas antes que Derrida, que está luchando con el fantasma de Marx?) tiene una extrema *dependencia* de ese desarrollo. Pero fue al precio de una *toma de distancia*, si no de un completo *abandono*, del "núcleo duro" de la *economía política* (la de Marx, que por supuesto no es la de los "economistas" ni la de los "politólogos").

El *subjetivismo optimista* de Lukács no puede resolver más que en términos, efectivamente, de apelación a la *conciencia*, de *voluntad de desalienación*, de lucha contra la *crisis ideológica*, los monumentales límites materiales que se oponían a una ruptura con la *lógica dura* del sociometabolismo del capital. En su apuesta voluntarista (y apasionada y honestamente comprometida, hay que reivindicarlo) a la autoconstrucción del *para-sí* por parte del proletariado mundial, que necesariamente debía combinarse con una temporalidad *otra*, la de las *urgencias* materiales de la transición, y habida cuenta de que Lukács ya había decidido que el eje central de la cuestión estaba en el campo de batalla de la "conciencia", allí

donde *en algún momento* se iba a realizar la “identidad sujeto-objeto” del proletariado, no quedaba más salida, para cubrir esa “brecha” temporal que la férrea conducción de la *elite* del Partido, idealizada como *conciencia anticipada* del movimiento hacia la “desalienación”. De allí al *estalinismo*, en la *historia material* de esos años, solo quedaba dar un paso fatídico pero inevitable.

Lo que significa, aunque nos duela, que esas a veces patéticas “autocríticas” posteriores de Lukács –que hicieron de él algo así como el Galileo del marxismo– no fueron *solamente* un producto de las inauditas presiones, que las hubo, del Partido, de la *nomenklatura*: el “proto-estalinismo” lukácsiano estaba ya, *in nuce*, en *Historia y conciencia de clase* –lo cual no impidió, claro está, la censura y el menosprecio al que fue sometido el libro por la propia *nomenklatura*–; y esa es la tremenda *tragedia* de Lukács: porque allí podría haber estado también lo *contrario*, a poco que la “revolución teórica” lukácsiana hubiera permanecido más cerca del *conflicto* entre la Idea y la Materia. Que hubiera dado un paso más hacia la *inmediatez mediada* –para usar sus propias palabras– y hubiera sacado, o tan solamente imaginado, las consecuencias *prácticas* de sus premisas filosóficas. Intermitentemente, a lo largo de su carrera intelectual, y más “totalizadamente” en *La ontología del ser social* hubo intentos de reparación. En este texto póstumo y monumental, por ejemplo, hay una presencia de la relación Hombre/Naturaleza que apunta a una mayor presencia, también, del *cuerpo sensible*, de una “antropología” materialista de la cual, al fin y al cabo, había partido Marx en los *Manuscritos de 1844*. Pero ya estábamos en la década del setenta. Era demasiado tarde.

A partir de allí, de *esa* acentuación al interior de *Historia y conciencia de clase*, la partida estaba jugada. “Lukács” –otro nombre emblemático para decir el “marxismo occidental”– había entreabierto la puerta de la *desmaterialización* del pensamiento crítico, y ya nunca, con las excepciones fragmentarias apuntadas, pudo volver a cerrarla. Como lo vio, en su momento, Perry Anderson –aunque haya sido a veces injusto en su evaluación en “paquete”–, lo mejor del pensamiento dialéctico europeo quedó acantonado en los laberintos del *lenguaje*, de la *abstracción*; cuando más se acercó al objeto concreto fue en el campo de la *estética* o de la *teoría literaria*. Poco o nada supimos, en ellos, de la *economía* o la *política*. Es verdad que eso, acertadamente, formaba *parte* de la “nueva” crítica dialéctica: la demostración de que *no todo* es economía, de que ese *no-todo*, justamente, había sido dialécticamente *reintegrado* por Marx (contra la “fragmentación de las

esferas de la experiencia" luego teorizada por Max Weber) a la "síntesis de múltiples determinaciones" en la que consiste la realidad, empezando por la del capital, y demostrando que Marx, lejos de ser un "economicista" –como muchos de sus críticos han pretendido para descalificarlo– era un radical *crítico* del "economicismo" burgués. Pero concentrarse en (lo que, en otra época, menos "crítica", se hubiera llamado) la *superestructura* ideológico-cultural significó la creación de otro *no todo* que, paradójicamente, mantenía la brecha entre "economía política" por un lado, y "cultura ideológica" por el otro. Era no advertir que, para abreviar, así como el Estado –y por lo tanto *la* política– es *intrínseco* a la sociometabólica del capital, también lo son las formas conceptuales y representacionales o "simbólicas". Y que, por lo tanto, el reexamen crítico debe tomar todo eso *en conjunto*: vale decir, en esa perspectiva de la *totalidad* (abierta, compleja y contradictoria) que el propio Lukács recomendaba.

El marxismo occidental –sintomatizando la *retirada* de las esperanzas en una "revolución mundial"– terminó, a su manera, reproduciendo el *síndrome de la vanguardia estética* criticado por Adorno o Peter Bürger entre otros: la creencia en que una "revolución" estético-simbólica iba a *cambiar la vida*. El *sustituismo* de las masas expresado en el despotismo estaliniano (que tuvo su mejor réplica, en el campo artístico, con André Breton y su despótico liderazgo sobre el grupo surrealista, pese a las pretensiones de Breton de ser "trotskista") se duplicó, en el pensamiento crítico, por un *sustituismo* de lo real bajo el imperio de la teoría "pura". Esto afectó también, a su manera, a la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, Adorno, por ejemplo –quien, como es sabido, dedicó la inmensa mayor parte de su obra a los problemas estético-culturales–, tuvo la lucidez de, por un lado, advertir siempre con firmeza contra las ilusiones de que el *arte autónomo* –en el cual veía un punto de resistencia objetivo pero solo *metafórico* contra el pleno imperio del fetichismo de la mercancía- pudiera hacer nada para transformar lo *real*; y, por otro, el paradójico *marxismo sin proletariado* por el cual abogaba –que muchos tomaron únicamente como muestra de pesimismo elitista, cosa que sin duda era también– aludía, en su propio enunciado, a esa ausencia de *materia histórica*, a esa falta de los *cuerpos-sujetos*, falta en la que el marxismo parecía haber encontrado un inadvertido refugio contra la derrota de la "revolución".

Otro tanto puede decirse de Max Horkheimer, Walter Benjamin o Herbert Marcuse, aunque por muy diversas razones y con muy diferentes destinos. Y

mucho habría que hablar, asimismo, del debate sobre la *estetización de lo político* (la idea es por supuesto del propio Benjamin), debate que no podría haber venido de otro lado que del "marxismo occidental", y más aún, del extraño, sin duda tenso, pero bizarramente productivo, *diálogo* entre la izquierda y la derecha intelectuales en el interludio de Weimar (Schmitt hace una recensión elogiosa del libro sobre el barroco alemán de Benjamin, Heidegger lee a Lukács mientras escribe *Ser y tiempo*, Marcuse discípulo de Heidegger, Sartre fascinado con Max Scheler y, por supuesto, con Heidegger, Kojève polemizando muy respetuosamente con Leo Strauss, etcétera, etcétera).

En todo caso, esa rendija abierta por "Lukács" pronto se transformó en una ancha avenida de mano única, y en cierto sentido selló la suerte de *todo* el pensamiento crítico posterior. Como dijimos, el estructuralismo, el pos-estructuralismo, y ahora el giro ético-religioso, fueron sucesivas réplicas –más o menos confrontativas, según los casos individuales– a las distintas fases de la crisis del capital, a partir de fines de los años sesenta y principios de los setenta. Si nuestra hipótesis general es correcta, esas "modas" intelectuales consecutivas (lo decimos sin menosprecio: las "modas" suelen ser muy interesantes, y a veces muy útiles, *síntomas*) demostraron la *fortaleza*, y no la decadencia, del marxismo occidental, puesto que se instalaron en la *misma* brecha abierta por él, aunque los vientos de la política internacional ya no hacían aconsejable ni elegante llamarse "marxistas".

Pero, al mismo tiempo, aquella "fortaleza" del marxismo occidental ya era, constitutivamente, una debilidad: la de –para decirlo en una jerga más o menos lacaniana– una *pasión por el significante* que, paradójicamente, había perdido la dimensión de los límites insuperables puestos por lo *real*, que son precisamente los que le otorgan al significante, a la palabra, a lo simbólico, su valor diferencial. Y esos límites –es hora de decirlo con todas las letras, puesto que hemos constatado que tenemos tan poco tiempo– eran también los del *retroceso* de lo que llamábamos "revolución", retroceso *paralelo* al avance de la crisis del capital. Y quién sabe –es una hipótesis digna de ser explorada– si ambas cosas no estuvieron íntimamente relacionadas.

El retroceso fue, como corresponde, "desigual y combinado": hubo, claro está, "victorias", muy especialmente, como queda dicho, en el llamado Tercer Mundo. Pero el movimiento *de conjunto* se detuvo, o se hizo más lento, y en el "Segundo

Mundo”, en los “socialismos reales”, *retrocedió* de manera catastrófica, para no hablar de lisa y llana *abyección*. O para no hablar, en esa Europa occidental en la cual la teoría marxista hizo tantos “avances”, de la debacle, la corrupción o la traición abierta de prácticamente *todos* los partidos que se reclamaban del “proletariado”, desde los comunistas a los socialdemócratas o los laborismos de variado pelaje. Demostrando, entre otras cosas, que en el fondo formaban parte cómoda del sistema “burgués” de partidos, cuya así denominada *crisis de representatividad* (como si alguna vez hubieran realmente *representado* algo más que secciones “mejores” o “peores” del sociometabolismo del capital) los arrastró como un *tsunami* a las profundidades de la historia. ¿Reforma o revolución?

Hoy, pues, *no hay más* “reformistas”, al menos si por eso se entiende a los *segundainternacionalistas* o a los *austro-marxistas,* que criticaban Lenin o Rosa Luxemburgo (gente como Kautsky, Bebel, Bauer, Adler) que, al lado de los actuales “socialdemócratas” todavía parecían férreos militantes por el socialismo. ¿Y las grandes victorias del Tercer Mundo? ¿China, Vietnam (y buena parte del Sudeste asiático), Argelia (y buena parte de África), Cuba, para solo nombrar las épicas que encandilaron nuestra adolescencia y juventud? China ya se ha lanzado a la *larga marcha* (que esta vez será vertiginosa) de entrada plena en el sociometabolismo del capital; Vietnam camina con más vacilaciones –o más bien, tropezones– en la misma dirección; el resto del Sudeste asiático, sumido en la miseria más irredenta, difícilmente podrá levantar ante las conciencias críticas la hipoteca impagable de los horrores de Pol Pot (irónicamente, la única “revolución” *a fondo* que se hizo, puesto que lo que allí se propuso fue *arrancar de raíz* la humanidad preexistente bajo la excusa de crear el “hombre nuevo”); Argelia se debate entre las dictaduras militares falsamente “modernizantes” y el fundamentalismo más reaccionario; casi todo el resto de África está condenado a desaparecer del mapa, borrado por las hambrunas o por las pestes, masacrado por los genocidios al estilo Ruanda o por las intrigas belicistas de las diversas ex potencias coloniales (varias de las novelas de John Le Carré, desde *El jardinero fiel* a *Mission Song* son muy inquietantemente entretenidas ficciones del destino que le aguarda a esa tierra magnífica de la que venimos todos los seres humanos); Cuba languidece heroicamente: hay que festejar –si fuera posible, acompañar– el heroísmo, sin distraerse ante la languidez. ¿Qué queda? ¿Irak, Afganistán, la causa vasca, la irlandesa, la palestina?

Estamos en el reino de la más nebulosa ambigüedad: sabemos muy bien quién es el villano, *villanísimo*, de esas películas; pero, ¿y los héroes? Aun sabiendo, como sabemos, que *nunca* la política, mucho menos la emancipatoria, se viste de blanco o de negro, ¿cuántos tonos de gris es capaz de captar el ojo crítico? ¿Y América Latina (y el Caribe, claro)? ¿Cuántos colores más se necesitan para un arco iris que vaya del gris chato de Bachelet o Tabaré hasta el rojizo ya un poco lavado de Raúl, pasando por los tornasoles de Lula, Néstor, Correa, Evo, Chávez? ¿Qué nuevo *pensamiento crítico* está *pensando críticamente* todo esto, nos guste o no lo que piensa? No nos referimos a *nombres* individuales: cualquiera puede escribir su lista, y hasta sufrir la (humana, demasiado humana) tentación de incluirse. Casi todos, con media docena de saludables excepciones –incluyamos, tratando de ser lo más elásticos posibles, a gente como Jameson, David Harvey, Wallerstein, Zizek, Negri, etc. (qué raro: en este elenco no hay ya franceses ni alemanes)–, serían del "Tercer Mundo".

4.

Mientras tanto, los "intelectuales críticos" no dejan de seguir soñando con la *Aletheia*, con el nuevo des-velamiento ontológico que advendrá en el hueco de *sinsentido* que ha dejado abierto el declive del "marxismo occidental". Es lógico que hayan buscado, no decimos una "salida", sino un *escape*, en Heidegger: la a-teología heideggeriana, su concernimiento con una "época indigente" en la que los antiguos dioses se han retirado y el nuevo Dios (ese que es "el único que nos salvará") aún no ha llegado –y qué parecido es ese modo de expresión a aquel de Gramsci de "lo viejo que no termina de morir y lo nuevo que no termina de nacer"– presenta un sugestivo paralelo con la constatación de que el marxismo occidental ya no ofrece suficientes respuestas, sin que nada haya venido a sustituirlo o a "superarlo" (en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana). Pero, ¿qué se hace con el irrefutable *nazismo* de Heidegger? ¿Es la tolerancia (el disimulo/la banalización/la justificación) de ese nazismo el precio que deberemos pagar por el indudable interés, incluso la *fascinación*, que Heidegger puede despertar? Si es mínimamente atendible nuestra hipótesis de que el *giro ético-religioso* se inscribe

en un intento de recuperación de una "democracia sublimada", ¿cómo situarse ante la lógica irreductiblemente *antidemocrática* de Heidegger?

Los intelectuales *eticistas-religiosos* no tienen, desde ya, respuesta para el dilema. No es culpa de ellos: sencillamente no la hay. Pero, lamentablemente, su "respuesta" ha sido, sencillamente, la *negación* del dilema. "Heidegger" –esa influencia mayor en la filosofía del siglo XX, ese *acontecimiento particular* que requiere la decisión singular e irreductible de *admitir*, "adornianamente", que estamos instalados frente al abismo de un dilema, de un conflicto irresoluble– ha sido incorporado como generalidad referencial, y su singularidad, consistente en que *es* simultáneamente "nazi" y el pensador más decisivo para cierta *izquierda* intelectual contemporánea, todo eso ha sido despachado como un *no-problema*. "Heidegger", aun cuando tenga un lugar privilegiado, ha pasado a formar parte de los *universales* de la cultura, confirmando esa tendencia neo-universalista, incluso "neo-humanista" de nuestros *eticistas-religiosos* (otro problema para adoptar a Heidegger: ¿o no había sido justamente el *valor* de ese pensamiento –se lo tomara como valor "positivo" o "negativo"– el de *deconstruir* el humanismo transido por la "metafísica de la técnica"? Al menos los posestructuralistas derridianos más decididos no tienen ese problema: ellos apostaron *siempre* a esa deconstrucción del "Hombre"; los *eticistas-religiosos*, en cambio, quisieran conservarlo, incluso darle un lugar *sagrado*, pero sin los costos de la racionalidad "técnica").

El neo-universalismo abstracto del "giro" ético-religioso es en cierto modo más ideológico que el del Iluminismo clásico: al menos este, insistamos, se correspondía con la etapa de ascenso del capital, y alguien como Kant todavía podía tener el pudor –es decir, la conciencia de sus propios límites– de interrogarse por los enigmas del *noumeno*. La arrogancia de los *eticistas-religiosos*, en cambio, no reconoce límites: creen haber podido superar incluso a su maestro Heidegger, ya que *ellos*, por supuesto, no son nazis. Es decir –más allá del asco de esa particular opción política– no están sujetos por una *decisión* particular respecto de su *ser-en-el-mundo* histórico. Pero eso es, desde ya, no ver que Heidegger es "Heidegger" *porque* es nazi. Vale decir: porque aceptó (si bien, y ese es uno de sus aspectos más imperdonables, procurando siempre escamotear calculadoramente el verdadero alcance de su "compromiso") esa sujeción a un *particular-histórico*, a un *arraigo en el suelo*; y todo su *modo de producción* de pensamiento (que no es lo mismo que sus "temas") proviene de esa aceptación.

Provocativamente, como es su inveterada costumbre, Zizek acaba de publicar un libro en el cual intenta *redimir* (sí, se leyó bien) la adhesión de Heidegger al nazismo, como "un paso correcto en la dirección equivocada": el momento histórico que le tocó vivir a Heidegger requería, aun, y quizá, sobre todo, de un filósofo, un *compromiso urgente*, una *decisión "histórica"* (Zizek, 2008). Hubiera sido ingenuo pensar que, en la Alemania de los años treinta y viniendo de dónde venía (la teología, el catolicismo pequeñoburgués de provincia alemana, la "revolución conservadora", la nebulosa *Kultur* opuesta a la superficial Z*ivilization*, etc.), Heidegger hubiera optado por el bolchevismo, por el espartaquismo o incluso por la socialdemocracia (menos que nada por la socialdemocracia: Heidegger tenía vocación "radical"). Lejos de "disculparlo", esa atención a "*la Cosa*", tal como se presentaba en su *hic et nunc*, lo que hace es *situar* su culpa –así lo hubiera dicho Sartre– en unas coordenadas espaciotemporales, "históricas", precisas, que serían estrictamente irrepetibles hoy: a nadie medianamente sensato puede ocurrírsele que un "heideggeriano" de *hoy* está condenado a ser nazi *après la lettre*. Esto no *suprime* mágicamente el nazismo de Heidegger: al contrario, lo coloca como polo en un *conflicto trágico* que hay que asumir: si, por un lado, lo que nos queda hoy es el *gesto* (académicamente innecesario, más allá de todos los oportunismos burocráticos que quieran atribuirse a su autor) de la elección ante la urgencia, por el otro sabemos que no se puede aislar artificialmente ese gesto del *contenido histórico-concreto* de su indefendible elección.

Porque, está claro: el "particular-histórico" que aceptó Heidegger es el *peor posible*, y su "arraigo en el suelo" precipita inevitablemente la figura siniestra del *Blut und Boden*, y entonces se entiende perfectamente que quiera negárselo como opción válida o legítima. Pero entonces, ¿por qué Heidegger? ¿Por qué no Adorno, o incluso Sartre, dos pensamientos distintos entre ellos, pero al menos –es otra opinión– tan poderosos como el de Heidegger, y tan críticos como el suyo de la *racionalidad instrumental* de occidente, y con la ventaja adicional de "compromisos" ciertamente más defendibles? Es, en el fondo, muy sencillo: porque *saben*, oscuramente, que por fuera del marxismo occidental al cual han renunciado o que nunca quisieron aceptar –y dentro del cual todavía están, cada uno a su manera, Adorno o Sartre–, y en el ámbito de la más estricta *filosofía*, *no hay* otro pensador en el siglo XX que haya estado tan cerca del pensamiento de *lo* Político

en su sentido más fundamental: el de una *refundación* de la *polis*, de la *ekklesia*, que significa un re-comienzo del Ser mismo social-histórico.

Y que las preguntas que se le plantean a *lo* Político en el discurso (a)filosófico de Heidegger son, no diremos "auténticas" (esa jerga no es la nuestra como no era la de un Adorno, por ejemplo) pero sí altamente *pertinentes*, en una época como la actual –la cual ha vuelto a aquellas preguntas aún *más* pertinentes–, en la que la "revolución", como el Dios (ya no) Venidero, se ha ocultado sin dejar mensajeros.

Por supuesto, una vez más: *ese* re-comienzo que supone *lo* Político en la filosofía particular de Heidegger es otra manera de aludir al Fin de lo Humano –más todavía: a la consciente *destrucción* de lo humano. Y ellos, los *eticistas-religiosos*, son, faltaba más, lo acabamos de decir, "humanistas". Por lo tanto, no están dispuestos a admitir que *no solamente* el nazismo puede significar la destrucción de lo humano (y una rápida relectura de la *Dialéctica del Iluminismo* les bastaría para convencerse, si estuvieran abiertos a ser convencidos): que, por lo tanto, no hace falta "desnazificar" a Heidegger para sospechar que mucho de lo que él dijo sigue vigente; que si en su momento lo dice *porque* es nazi, ahora lo puede seguir diciendo a pesar de que el nazismo *político* ha muerto, aunque sigue vivo *lo* político del nazismo.

Entonces, se encuentran ante un dilema de hierro: no siendo ya el "marxismo occidental" una opción para ellos, o bien abandonan totalmente a Heidegger a causa de su nazismo, pero entonces pierden todo posible contacto con *lo* político; o bien –y es lo que han hecho– conservan a Heidegger *negando* de hecho su nazismo, y entonces *lo* político se les transforma simplemente en *la* política: la democracia, el universalismo liberal, y así siguiendo (mientras el maestro, suponemos, se revuelve en su tumba). Y, además, ya lo hemos dicho, el componente más "místico" de Heidegger –el de la *cura*, el de la paciencia de "pastorear al Ser", el del poetizante reposo en la casa del lenguaje– ofrece la inmejorable oportunidad de un *alejamiento* de toda necesidad de *elegir* en ese reino de los "particulares-concretos" por excelencia que es el de lo político. Con lo cual el efecto solo puede ser uno: como decíamos, vuelto inconsistente *lo* político específicamente heideggeriano por la renegación de su nazismo, queda *la* política, que se da por *hecha*.

Estamos en "democracia", critiquemos sus insuficiencias, cómo no, pero démosla por sentada, y dediquémonos a cantar loas al "rostro del Otro" (para colmo, mal entendido: aunque Lévinas o Marion no sean, valga la expresión, santos

de nuestra devoción, flaco favor se les hace al deformarlos así). Foucault o Derrida fueron, en ese sentido, mucho más consecuentes.

Aunque también a menudo, y a su manera, se desentendieron del nazismo heideggeriano (no porque no hayan hablado de él, sobre todo en el caso de Derrida (2005), sino por el intento de demostrar que Heidegger en cierto modo había *anticipado* una deconstrucción del humanismo para resolver la cual aún no contaba con suficientes elementos, y esa *insuficiencia* fue lo que lo precipitó en el nazismo: con lo cual, ahora que sí contamos con ese saber, podemos tener un Heidegger retroactivamente desnazificado, al menos retuvieron la idea de la "muerte del Hombre" –que es la otra cara *necesaria*, en la lógica del pensamiento heideggeriano, de la lucha contra la *onto-teología* antropomorfizada, y de la crítica a la *metafísica de la presencia* plenamente cumplida en la dominación de la técnica–, de tal modo que su "izquierdismo" sí tuvo que enfrentarse permanentemente con los límites radicales que *lo* político coloca a todo intento de universalismo abstracto. No es que la "solución" posestructuralista de la "muerte del Hombre" (que *no es* exactamente la de Heidegger: el *DaSein* no es "el Hombre", así sin más) nos conforme –finalmente, también ella se desliza en un dilema sin salida: puesto que no hemos llegado al mundo comtiano de la pura "administración de las cosas", *lo* político todavía debe, de alguna manera, dar cuenta del fundamento de lo *humano*. Todo lo que estamos diciendo es que ese posicionamiento es mucho más coherentemente "heideggeriano" que el de nuestros *eticistas-religiosos*. Lo es, incluso, en sus "compromisos" más *políticamente incorrectos*, como el (in) famoso apoyo foucaultiano a la revolución del *ayatollah* Komeini. Finalmente, cierto "heideggerianismo" apresurado puede explicar perfectamente cómo el "ocultamiento del Ser" *en Occidente* (que *no fue*, después de todo, "desvelado" por el Destino del *Volk* alemán), operado por el doble polo de la "técnica planetaria" –la democracia liberal norteamericanizada y el "socialismo" soviético– puede abrir otro "claro en el bosque" en el lugar más inesperado.

Que ello se produjera en esa "Asia" que, en varias ocasiones, Heidegger había denostado despreciativamente –aunque, a tenor de la interpretación de Emmanuel Faye (2004), no se trataba de *toda* "Asia" sino... de los judíos– pudo parecer un detalle menor frente a la magnitud del *evento* (del *Er-eignis*).

Sea como sea, equivocados o más o menos, los pos-estructuralistas y los posmarxistas (de Foucault o Deleuze a Badiou o Laclau, pasando por el

mismísimo Derrida) pudieron –ya dijimos que al precio de su "desnazificación" un tanto forzada y especiosa, pero aun así– entresacar *lo* Político de la "jerga de la autenticidad" heideggeriana. Y esto en un doble sentido: por un lado, la "autenticidad", jerga o no jerga, supone el *proyecto* de una "apertura al Ser" en la necesaria superación "auténtica" de la mera metafísica de la presencia y su "olvido del Ser" a favor de los puros "entes"; y, se sabe, y es lo que supo bien ver Sartre, allí donde hay proyecto, hay *historia* y *política* –o, mejor: hay *lo* político, ya que la "apertura al Ser" recoloca el protagonismo de la *diferencia ontológica*, de la distancia irreductible entre el Ser de *lo* político y el Ente de *las* políticas. Por el otro, Heidegger logra una hazaña inaudita: puede generar un pensamiento fundamentalista... sin *fundamento*. "Fundamentalista", decimos, en el sentido de un pensamiento *extremo*, que no necesita demorarse en las "medias tintas" y las componendas de *las* políticas "democráticas". Pero sin fundamento: no se trata de ningún retorno a la "originariedad" del Ser previa a su "ocultamiento" –de un simple regreso a un modo de pensar anterior al *logos* socrático, por ejemplo–, puesto que *eso* ya está perdido, y mucho más desde la "retirada de los dioses"; ni siquiera el *DaSein* –y en cierto sentido *mucho menos* él– puede aspirar a una recuperación de ese origen mítico, ya que su *historicidad* está lanzada hacia adelante, en el impulso, hecho desde su actual "inautenticidad" pero también desde su conciencia del *ser-para-la-muerte*, de asumir como "propio", "auténticamente", el *proyecto* de su *hacerse* "humano". Era bastante lógico que los "posestructuralistas" que aún guardaban un interés por *lo* político fueran seducidos por el *fundamentalismo-sin-fundamento* (si se puede hablar del *dios-sin-dios*, ¿por qué habríamos de privarnos nosotros de similares *oxímoros*?) que les permitía retener al menos algo de *lo* político –todo lo tamizado por la "jerga" que se quiera– sin poder ser acusados de "sustancialismo" alguno, pero tampoco de caer en la mediocridad "socialdemócrata".

Y después, está la cuestión del *lenguaje*. Hay en Heidegger toda una concepción del lenguaje –que, como sabemos, y es otro capítulo sumamente complejo, va a parar a Lacan– que no se presta, en principio, a "instrumentalismo" alguno, y que tenía que ser forzosamente atractivo para los pos-estructuralistas empeñados en "deconstruir", también, una *metafísica de la presencia* en el lenguaje, contra los múltiples positivismos de la referencialidad o de los "actos de habla".

5.

¿Hay –o puede establecerse– una *relación* entre ambos fenómenos, el de la *crisis terminal del capital* y el de la emergencia, en los círculos intelectuales y filosóficos "de izquierda", de un *discurso ético-religioso que elige ignorar los límites que le pone lo Político a sus pretensiones de nuevo "universalismo"*? ¿El *agujero de sentido* abierto por la crisis del capital y del ideal revolucionario, así como por las amenazas de una *era de la técnica* que, sobre el triunfo pleno de la *racionalidad instrumental*, podría conducir a la catástrofe final, son lo que explican la *ilusión sin porvenir* de ese pensamiento ético-religioso incapaz de superar los límites que le pone una lógica de *lo* político de la cual ese pensamiento *reniega*? ¿Cuáles son los verdaderos alcances y la significación del *momento de verdad* ético-religioso cuando este se confunde con un pensamiento de la *totalidad abstracta* impotente para dar cuenta de los *particulares concretos* inconmensurables que son la materia de lo político? ¿Es la proliferación en toda la periferia –pero muy especialmente en América Latina– de los "nuevos movimientos sociales", como puntos de resistencia a la "agresividad de crisis" del capital, suficiente no solo para generar un nuevo "lazo social", sino siquiera para paliar el desastre, o se requeriría una nueva articulación con *el mundo del trabajo*, replanteando desde una nueva perspectiva la acción de *lo* político sobre la *contradicción básica* del capital? Y de ser así, ¿qué nuevas formas de *pensamiento crítico* podrían emerger en la periferia como alternativa al etnocentrismo de la *colonialidad del poder/saber*, con su "falsa totalidad" que intenta liquidar el *conflicto insoluble* entre ¿la Parte y el Todo? ¿Serían, esas "nuevas formas", a su vez suficientes para apartar la *tentación excluyente* representada por el "giro ético-religioso", al mismo tiempo sin renegar ideológicamente de él sino analizándolo críticamente como el *síntoma* que es? ¿O deberían esas "nuevas formas" *incluir* aquellos "arcaísmos" –rearticulados hoy "tal como relampaguean en este instante de peligro", para decirlo benjaminianamente– que todavía, antes de los grandes monoteísmos o sobreviviendo en ellos, operaban *en* el nudo de lo trágico/poético/político? ¿Bastarían estas *potencias* para orientar el viaje *más allá* de la perspectiva literalmente *siniestra* del capital? Y, aun en la más optimista de las hipótesis, ¿tenemos suficiente *tiempo* para transformar estas potencialidades en realidades?

Este texto no tiene la pretensión de *responder* todas y cada una de esas preguntas. Aun cuando tuviéramos la competencia para hacerlo, no se trata de una tarea *meramente* "intelectual". Sabemos de sobra que escribimos, en buena medida, para los ya convencidos: el capital se ha encargado de *segregar* la "objetividad" de su funcionamiento respecto de cualquier imaginario iluminista de "educación de las masas".

Y aunque los *personificadores* del capital –pues son eso: "máscaras" pendientes de unos cables titiriteros que maneja la *impersona* llamada capital– nos leyeran, y hasta pudiesen dudar, incluso "convencerse", ¿de qué serviría?: la *sociometabólica* del modo de reproducción excede, ya lo dijimos, las buenas intenciones. ¿Entonces? A lo sumo, y cuando menos, nuestra ambición debería ser plantear las *condiciones de posibilidad* que pudieran hacer inteligibles unos interrogantes tan complejos. Tampoco puede hacerse eso desde una sola "disciplina", desde cualquier receta pedagógica o ideológica prefabricada, desde una serie de discursos "congelados" en certidumbres acabadas. Pero sí puede y debe hacerse desde una inequívoca *toma de posición*: puesto que el "Centro" –es decir, la praxis "civilizatoria" occidental, así como el pensamiento eurocéntrico por ella generado– no solamente ha fracasado de manera estrepitosa en ese su proclamado proyecto civilizatorio, sino que ese proyecto se ha transformado en una amenaza extrema para la humanidad, es hora de buscar *otra* manera de pensar, un pensamiento *Otro*. No seremos, va de suyo, originales en esta tarea: apenas modestos, tozudos, continuadores de tantos que prefirieron darse contra la pared que darse por vencidos.

Ello –puesto que lo "Otro" está en relación de *dialéctica negativa* con lo "Mismo"– no significa en absoluto tirar por la borda lo mucho de aprovechable que todavía haya en la gran tradición de la teoría crítica occidental. En primerísimo primer término en la primera Escuela de Frankfurt; pero también en muchos otros, incluyendo los aportes de lo que podríamos llamar una *antropología política "maldita"* (Bataille, Leiris, Clastres, De Heusch, Deleuze & Guattari, De Martino, Girard, Legendre, Taussig) que presenta *otra* versión, ni fundamentalista ni "políticamente correcta", del vínculo entre lo religioso, lo político y la violencia, pero permaneciendo atenta a su lugar en el régimen del capital. Ni significa, mucho menos, tirar por la borda el insustituible rol cumplido por la gran *ficción* (esa que constituye "la estructura de la Verdad"), tanto "central" como "periférica", en la

escritura del mundo de lo Imaginario, incluso de la "Utopía", ahora en el mejor sentido, el *material* e *inmanente*, que ha adquirido este concepto en los últimos escritos de un Jameson (2005) y sus "arqueologías del futuro" informadas por ese *inconsciente político* que una y otra vez retorna desde lo reprimido.

Entre nosotros –queremos decir: en América Latina y en la "periferia" pos/neo-colonial– hay, afortunadamente, mucho pensamiento crítico, actual o pretérito (*preter-actual*, si se nos perdona el neologismo) que puede, y debe, leerse a *contrapelo*, o a *contra-tiempo*, "tal como relampaguea hoy en este instante de peligro", para *desandar* los caminos tortuosos de la colonialidad del *poder/saber*. Pero todo ello debería *subordinarse* a un nuevo *modo de producción* del pensamiento, un modo "periférico", "lateral", "ex-centrado", incluso *excéntrico*, presidido por una voluntad de *retorno de lo Político*, que hoy solamente puede empezar a operarse *en* y *al* margen del agotado *sociometabolismo del capital*. Este sería un *auténtico* "Gran Relato", justamente porque se situaría en el ojo mismo de la *tensión* entre la Parte y el Todo que impide que la narrativa se cierre sobre sí misma en otra "falsa totalidad", pero al mismo tiempo recuperando una pasión *épica* que está en la vereda de enfrente de las agotadas "pequeñas historias" de una posmodernidad desmaterializada que, en verdad, *nunca tuvo lugar*.

Se trata, todo esto, de una tarea *urgente*. No es la primera vez que lo decimos. Pero, desde ya, no importa mucho lo que digamos. Lo que importa es que, según nos dicen los expertos, de continuar –como no puede ser de otra manera– la "marcha forzada" del capital en crisis, el planeta Tierra podría tener no más de medio siglo de vida. Nuestros hijos probablemente, nuestros nietos con toda seguridad tendrán que vivir el Apocalipsis –y ciertamente no como prólogo a la Redención Eterna, sino como *fin en sí mismo*. Y ello, en términos puramente "ecológicos", si todas las demás variables, como dirían los estadísticos permanecen constantes. En términos militares –que son, en la actualidad, los términos centrales de la "política" internacional– el tiempo podría ser mucho más corto. Quizá lleguemos a verlo nosotros mismos. ¿Suena exagerado? A veces se nos dice: pero, al menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial existe la amenaza atómica, y hasta ahora aquellos que están en capacidad de tomar la decisión de "apretar el botón" no lo han hecho, han mantenido la suficiente cordura, no importa cuán escasa, como para no cometer un suicidio que los arrastraría a ellos mismos al abismo. Es cierto. Hasta ahora. Porque, en

ese entonces, el capital todavía podía ilusionarse con una "autorreforma" que detuviera, o retardara indefinidamente, sus crisis. Y el "anti-capital" todavía podía, aunque cada vez menos, ilusionarse con crear algo *diferente* del capital, incluyendo la necesaria "revolución política" que liquidara las "deformaciones burocrático-dictatoriales" en las zonas "poscapitalistas" (cada vez menos, aun entre los ilusionados, se osaba llamarlas "socialistas"). Las ilusiones del capital se asentaban, por partes iguales, en un *Estado de Bienestar* –que en verdad nunca traspasó realmente los límites de las sociedades "centrales", y aun dentro de ellas con más timidez que resolución– que "goteara" el "desarrollo" hacia abajo, hacia lo que empezó a llamarse el "Tercer Mundo" y, por otro lado –o mejor: por la otra cara del *mismo* lado– en una "guerra fría" generadora del gran Complejo Industrial-Militar que reactivara *ad infinitud* la economía.

Por su parte, las ilusiones del anti-capital descansaban en la perspectiva –a *muy* corto plazo, recordarán los que vivieron la época– de una transformación "revolucionaria" a escala mundial que, desde la Revolución china de 1949 hasta mayo del 68, desde Argelia y Cuba hasta Vietnam y los Panteras Negras, pasando por algún reverdecimiento de las luchas de clases aun en los más desarrollados centros del Primer Mundo –e incluso desde una "nueva conciencia" en las revueltas antiburocráticas dentro de los "socialismos reales", como Hungría en el 56 o la Primavera de Praga en el 68, o en sus inicios el movimiento *Solidarnosc* en Polonia–, parecía prometer esa gran *épica* de una humanidad en pie que de una vez por todas redimiera el mundo de la *alienación*, en todos los más hondos sentidos de este término.

Aun cuando desconfiáramos de las recetas demasiado fáciles, aun cuando pensáramos que la mera "revolución" no era garantía de solución de muchos problemas "humanos" que se nos antojaban estructuralmente *inscriptos* en la "naturaleza" (no decíamos, exactamente, "naturaleza": nos hubiera dado vergüenza) de la especie, aun cuando permaneciéramos informados por lecturas como la de Freud de que hay un constitutivo *malestar de la cultura* que no iba a disolverse mágicamente por ninguna "revolución", aun así, digo, sí confiábamos –y, en cierto modo, seguimos *creyendo*, aunque no estrictamente *confiando*– en que el *despeje* de la "alienación" iba a poder revelar, quizá por primera vez en la historia, cuáles eran los *verdaderos* conflictos de la humanidad, aquellos que no estuvieran generados "artificialmente" por la *enajenación de la vida* comportada por

el capitalismo. En ese sentido, y aunque no fuéramos (siempre) “militantes”, esas promesas (más: esas *perspectivas* completamente, para nosotros, *realistas*, hasta el punto de que “utopía” era, como lo había sido para Marx entre otros, una mala palabra: de lo que se trataba era de la *política*, en el *hic et nunc*, y no en el *no-lugar* o el *no-tiempo* de los sueños románticos) eran *toda* nuestra vida: eran las que nos permitían amar, estudiar, ir al cine, escuchar música o “fiestear” con la convicción alegre de quienes estaban simplemente *anticipando* (porque nos habíamos arrogado ese lugar de “futuristas anteriores”) la inminente Fiesta del Mundo.

Bien. Nada de eso ¿hace falta decirlo? sucedió. Y ojalá que no se lea en esta constatación dejo alguno de amargura o de nostalgia. “Una vez tuve veinte años, y no permitiré que nadie diga que fue la mejor época de la vida”, declaró famosamente –y repetimos incansablemente en ese entonces nosotros– Paul Nizan. Pero, claro, *teníamos* veinte años, y podíamos darnos el lujo de “fiestear” jugando al mismo tiempo a la melancolía más o menos “existencial”. Que ya no podamos dárnoslo no debería, sin embargo, ser necesariamente vivido como una *pérdida*. Sería inútil, y aun irresponsable: pasaría por alto que también nosotros hicimos las cosas *mal*. Esto ya no es un problema: no tenemos en absoluto condiciones para volver a equivocarnos de *esa* manera. “Condiciones”, una vez más, quiere decir ante todo *tiempo*: es eso lo que se nos terminó; y no porque estemos, por cierto, en ningún “fin de la historia”, sino porque *nuestra* historia, por primera vez, promete, con altas probabilidades de cumplimiento, el Fin.

6.

Antes de que el Fin llegue, empecemos a borronear, al descuido, y por vía indirecta, algunas líneas de trabajo, algunas hipótesis que apunten hacia las condiciones de producción de un pensamiento crítico latinoamericano. No sabemos si se han extraído suficientes conclusiones *filosóficas* del hecho de que Montaigne fuera uno de los primeros, y ciertamente de los más virulentos, *críticos* de la colonización de América y, por extensión, del racismo propiamente *moderno* (y el “racismo”, aunque no tenemos tiempo de desarrollar esta idea ahora, *es* también un invento moderno), que emergió como efecto de ese “choque de culturas”. Y fue también uno de los primeros en utilizar las sociedades “salvajes” como espejo

deformante para los muchos males que percibía en las "civilizadas". Pero lo hizo de una manera muy diferente del muy posterior Rousseau de *El origen de la desigualdad*... o del Voltaire de las *Cartas persas*, o de cualquiera de los otros cultores del mito del *buen salvaje*. Estos, precisamente por su *idealización* de la sociedad "salvaje", la habían, por así decir, despojado de su *corporalidad* particular y concreta, para hacerla entrar en el *equivalente general* del paradigma ideológico, esa moneda de intercambio del Concepto. Con eso –y más allá de sus inmejorables intenciones– no hacían sino repetir, por el lado "progresista", el gesto más primario del racismo. Porque, es inevitable: yo puedo representarme al Otro como una bestia o como un ángel, y sin duda para el Otro no será lo mismo; pero en ambos casos, el Otro... no es *humano*.

Montaigne, en su crítica, hace algo muy distinto. Por ejemplo, en uno de sus *Ensayos*, habla del "canibalismo". Cristóbal Colón –que también había llegado a lo que luego se llamaría América por ensayo, pero sobre todo por *error*– había bautizado a los primeros indígenas que encontró, pertenecientes a la cultura *arawak*, como *caribes*. De allí derivó, por similitud fónica, la palabra *caníbal*, como sinónimo de *antropófago*, o comedor de carne humana. Puede encontrarse, entre paréntesis, una referencia paródica a esto en el personaje de *La tempestad* de Shakespeare llamado Caliban –un obvio anagrama de "caníbal". Como sea, por supuesto que los *arawak* no son caníbales, por la sencilla razón de que *no existe* tal cosa como el "canibalismo": *ninguna* cultura se alimenta de carne humana; lo que sí existe, o existía, en algunas culturas, incluida la *arawak*, era la práctica, muy ocasional y fuertemente sacralizada, de la *antropofagia ritual* ejercida con algunos prisioneros, y a veces con el propio jefe local. Pero el típico procedimiento fetichista de confundir la parte por el todo infundió en el pensamiento racista de la época la *equivalencia general* entre "salvaje" y "caníbal". Ahora bien: Montaigne, que advierte perfectamente la mistificación, la hace girar ciento ochenta grados para decir que el verdadero "canibalismo" es una *potencialidad permanente* en el corazón mismo de la llamada "civilización", que es la que realmente se está *tragando* las culturas "salvajes". Las consecuencias filosóficas de tal metáfora, decíamos, son enormes. Para empezar, Montaigne está diciendo –y con ello parecería adelantarse críticamente más de cuatrocientos años a todas las discusiones actuales sobre el "multiculturalismo" y demás– que lo que la civilización occidental llama "el Otro", el "ajeno", no es tal cosa, sino la *parte maldita* de la propia cultura

occidental, la que ella no quiere reconocer como producto de *su propio* "salvajismo". Es decir: no una radical *alteridad*, no una espiritual *trascendencia*, sino una bien material *tensión inmanente* a su propia lógica, a su propio *logos*. Pero, por el momento, nos interesa más otro *momento* de la metáfora.

Al elegir como referencia de ella el "canibalismo", Montaigne –y quizá por eso haya sido siempre considerado un *ensayista*, y no un "filósofo" tradicional– no está en el registro del puro Concepto abstracto, sino en el del *límite* que al Concepto le pone el *cuerpo*. Para más: el cuerpo *desgarrado*, por los dientes, por las garras, por las fauces y el estómago de los "salvajes" colonialistas. Es decir: algo así como un siglo antes que Descartes, Montaigne está "filosofando" sobre un *sujeto* "moderno" bien diferente del de la incontaminada nube del *cogito*. Y esto me permite llegar a lo que –en cierto modo contra mi propia voluntad– no tendrá más remedio que ser, no digo el *tema*, pero sí el *motivo* central de estos apuntes.

Habrá que volver al centro de la cuestión, hacer de ella la cuestión central: a saber, la del *sujeto*. Alguna vez nos atrevimos a escribir que estábamos un tanto hartos de la obsesión moderna (y también posmoderna, aunque aparentemente por la negativa) con la *subjetividad*. Incluso, en varios lugares, ensayamos una decidida defensa de la dignidad del *objeto*, que intentaba –no nos corresponde a nosotros juzgar con qué éxito– rescatar (casi decimos, *redimir*) la materia objetual de su destino *fetichizado* por la lógica (y la metafísica), no ya tan solo del mundo de la mercancía, sino de la *mercancía-mundo*, que es nuestra "historia destinal" (también nosotros, se ve, podemos ser una pizca heideggerianos) en la era de la (falsa) "globalización". Tampoco, confesémoslo, se trataba de una idea particularmente original. Desde costados tan diferentes como el Heidegger abogado de un *desocultamiento del Ser* obturado por los excesos de una subjetividad omnipotente que hace del propio Ser un "ente entre los entes" y que remonta esta metafísica de la técnica a los orígenes mismos del *logos* socrático, o la (primera) Escuela de Frankfurt obsesionada con una *racionalidad instrumental* que ha montado su soberbia sobre una dominación –y por lo tanto una *alienación* distanciada de lo humano propiamente dicho– de la Naturaleza, una buena parte del pensamiento crítico más hondo del siglo XX ha pivoteado sobre la destrucción, por parte de esta *subjetividad excesiva*, de esta *Hybris* "criminal" del Sujeto, del universo "objetual" más primario del Hombre. El propio Freud no es ajeno a este impulso crítico: finalmente, su célebre consigna *Wo Es war, soll Ich werden* ("allí donde Ello era,

el Yo debe advenir"), lejos de ser una admonición a favor de la pura subjetividad consciente –solo podría entenderse así desde una perspectiva esquemáticamente cartesiana, que es la que la teoría de Freud desarticula–, es un programa de restablecimiento de la relación del sujeto con los *objetos* (de deseo) del mundo. A su propio modo y con otra inflexión "filosófica", esto estaba ya presente en el primer Marx –y no es que más tarde, *pace* Althusser, haya desaparecido plenamente: más bien se hizo menos *visible* en los pliegues de otras preocupaciones, incluso "obsesiones"–, en el Marx llamado "humanista". Por ejemplo, en todas sus reflexiones a propósito del fenómeno de una *alienación originaria* en la que la propia "esencia" del hombre (su capacidad de transformar la Naturaleza para producir y re-producir sus propias condiciones de vida) le es *apropiada*, más aun, *secuestrada* por la enajenación del producto y del proceso entero de trabajo en la sociedad de clases. No se trata ya pues de una "enajenación" *genérica* como simple *momento* de objetivación del hombre en sus productos, pero que justamente por ser solo un momento supone la íntima *colaboración* entre hombre y naturaleza. Y el mundo de los objetos –no importa cuán opaco, denso y "nauseoso"– es por supuesto central en toda la obra de Sartre: la actividad *nadificadora* del sujeto está, por ello mismo, indefectiblemente *enredada* en los objetos, y es solo contando con ese "enredo" que puede llevarse a cabo una acción *para-sí* en el mundo del *en-sí*. De manera semejante, en Merleau-Ponty es la relación entre el propio *cuerpo* y el universo objetual la que permite una apertura "erótica" y fenoménicamente sintiente hacia una auténtica alteridad. No hay posibilidad, pues, de una filosofía crítica activa asentada pura y exclusivamente en una *subjetividad* que –no importa cuán emancipadoras sean sus intenciones– quede atrapada en el desliz de un siempre acechante idealismo subjetivo que nos devuelva a los *impasses* cartesiano-kantianos. Pero, qué se le va a hacer: nuestros hartazgos importan poco, la cuestión del sujeto se repite (aunque sea como farsa), *insiste* (¿retornando de lo reprimido?), o como quiera decirse. Por todos lados, a izquierda y derecha, se buscan *sujetos*: para consumir, para dominar, para transformar el mundo, para hacer la "revolución", lo que fuere.

A veces –y en cierto sentido, es lo peor– sencillamente para seguir teniendo *objetos* de investigación y justificar este o aquel subsidio de las agencias académico-estatales. Así está la cuestión. Abordémosla una vez más, pues, de una manera que quisiera ser *final* –y que, previsiblemente, fracasará nuevamente: ¿de qué

otra estofa más que la del intermitente fracaso está hecha la continuidad de un pensamiento que se pretende "crítico"? Procuraremos, sin embargo, en este nuevo abordaje, no perder de vista aquel hartazgo, ni aquella defensa de una *materia* –los más o menos lacanianos están autorizados a sospechar aquí la acechanza de lo *real*, a condición de darle su justo lugar en el nudo con lo "imaginario" y lo "simbólico"– que deberá volver por sus fueros (ante todo, aunque no solamente, bajo la forma de Naturaleza asimismo redimida): que ya lo está haciendo –aunque, como trataremos de mostrarlo, frecuentemente de manera *perversa*–, para hacer frente a aquella *desmaterialización* fetichista del universo. Por detrás, o por delante, de toda "búsqueda" del Sujeto debería estar, pues, la restitución de su vínculo desalienado *tanto* con la Historia como con la Naturaleza. Ese horizonte de posibilidad solo se vuelve pensable, sin embargo, si partimos del estado actual y *material* de los sujetos "realmente existentes".

Comencemos, entonces, con "la cuestión central" (si bien no, para nosotros, *esencial*) de la manera más brutal y esquemática posible. El debate entre el pensamiento *moderno* (al menos el "oficial") y el pensamiento *pos* (ponga el lector lo que mejor le plazca detrás del prefijo y del guion: "-moderno", "-estructuralista", "-marxista", "-colonial", etc.) a propósito de la cuestión del Sujeto –hay que escribirlo con mayúscula no sin ironizar sobre la *monumentalización* que se ha hecho del tema– fue, y es, *obturado* por un efecto binario, o dicotómico, de *polarización,* que en los momentos más radicalizados (y *massmediatizados*) del *polemos* adquirió la escenografía de un *match* de boxeo: en este rincón, el Sujeto Cartesiano (o, al menos, una cierta *simplificación* de sus complejidades, pero cuyos efectos sobre el pensamiento moderno son indudables), sujeto del *cogito*, sujeto "transparente" ante sí mismo, fuente *unificada* y "monádica" de todo conocimiento y razón, sujeto *universal abstracto*, des-historizado, "eterno", aunque desde ya, sujeto también –he ahí su "modernidad", pese a su carácter a-histórico– de la metódica *duda*, tan solo limitada por la doble *certeza* del *e(r)go sum* y de la existencia del Garante supremo, Dios (¿concesión a la tradición? No necesariamente: por innumerables razones, el siglo XVII europeo todavía no hacía lugar a *radicalidades* tan extremas como, digamos, las de Marx o Nietzsche, o siquiera las del "materialismo" de algunos iluministas). O sea, para seguir esquematizando –pero esto se ha dicho tantas veces que ha pasado a *incorporarse* al núcleo de su definición–, Sujeto, por excelencia, *burgués*. Y ciertamente, la especificación *trascendental* del susodicho

Sujeto en Kant, junto a otra forma de límite a su entendimiento interpuesto por el *noumeno*, inaugura otro "sub-momento" moderno-burgués, el de un *criticismo* que, sin embargo, no por enriquecer decisivamente la dimensión "dubitativa" acotada al máximo en el optimismo cartesiano dejará de inscribirse en la etapa de *ascenso* de aquella subjetividad "burguesa" –con todas las oscilaciones "maníaco-depresivas" que se quieran en el "sub-sub-momento" *Sturm-und-Drang* y romántico–, hasta culminar en el "complejo" *Estado ético/Héroe histórico* hegeliano –esto, sin duda, más allá, o a pesar, de Kant, pero no *en otro lado*.

En el otro rincón, contra el Sujeto "cartesiano" –démosle ya nuestro propio nombre (im)propio: el *Sujeto Pleno*–, su contrincante polar, el Sujeto –y aquí ya no solo las mayúsculas, sino el significante mismo, se vuelven problemáticos–, ¿qué cosa? Acumulemos, siempre impropiamente, los (in)atributos: "fragmentado", "disperso", "diseminado", "múltiple", "desplazado", "des-identitario", "rizomático", "híbrido", "dislocado" y *via dicendo*. La misma indeterminación o, como se dice, *indecidibilidad* de los significantes que podrían delimitarlo, es la *marca* –la *huella*, dicho "derridianamente"– de su permanente deslizamiento *ad infinitum*, de su *diferAncia* –para permanecer en la jerga–: inalcanzable por la Palabra, que a su vez es inalcanzada por el (anterior) Sujeto, este Sujeto que ni siquiera es, por oposición al *pleno*, un Sujeto *vacío* (pues ello supondría al menos un *hueco* a la expectativa de un "contenido" que le diera forma, cuando de lo que se trata es del más inabarcable *in-forme*), y que por lo tanto habría que llamar, si se quiere seguir usando el lenguaje para invocar aunque fuera su *ausencia*, un *No-Sujeto* (haciéndose cargo de la aporía irresoluble implicada en el lenguaje mismo, que obliga a *nombrar* aquello mismo que se pretende *negar*); este *a-Sujeto*, decíamos, es exactamente el *negativo* –nos privaremos por ahora, y no porque no sea pertinente, de juguetear con la idea de que todo "negativo" pertenece, claro está, a la imagen fotográfica– del Sujeto Pleno: *pura* duda des-metodizada, sin Garante alguno puesto que Dios ha muerto (aunque, ya lo sabemos, retorna fantasmáticamente y, por lo tanto, más fuerte que nunca), ya impotente para ser fuente de conocimiento y razón –pero, curiosamente, armado de la omnipotencia de poder ser *cualquier cosa*–; su *a-existencia* (la elección del término *existencia* por nuestra parte no es azarosa: al menos en Francia, que en cierto sentido es la principal *patria adoptiva* de este no-Sujeto, es no solamente el sujeto anti-cartesiano, sino, más *au jour*, el sujeto *anti-sartreano*) también ha atravesado, reconozcamos, los avatares de la

petite histoire: primero mero “soporte de las estructuras” (lingüísticas, ideológicas, del parentesco, míticas, lo que fuese), luego –hasta antes de ayer– *disuelto* junto con lo que supuestamente debía soportar. ¿Es, este no-Sujeto, hijo dilecto (hasta donde pueda tener padre, claro está, un *no-existente*) de la *Destruktion* “antihumanista” heideggeriana, hecha consigna combativa en *El Hombre ha muerto* del muy sujeto Foucault? Suspendamos –dejemos *en suspenso*, queremos decir– para más adelante la pregunta, ya que en este estadio (tramposamente) descriptivo no podríamos aún tener una(s) hipótesis de respuesta. Tan solo permítasenos, por ahora, esbozar una sospecha completamente *grosera* (como no podría ser de otro modo, nuevamente, en este estadio preliminar): ¿no será, este no-Sujeto, el *colmo* del “humanismo” que se ha pretendido dejar atrás? ¿No será que *ahora sí* esa omnipotencia de un no-Sujeto que es pura *potencialidad* ha venido, por fin, a ocupar –en el puro imaginario ideológico, se entiende– el lugar de Dios? ¿No habrá sido este, contra lo que se postula, el último y más extremo intento de *antropomorfización* de lo real? Como sea: el *ring* está servido, los contendientes en sus esquinas, la campana ya sonó (hace por lo menos tres décadas, pero ¿qué es eso sino un *instante* en la historia de las ideas?). Segundos afuera.

Pero, justamente: quisiéramos hablar de –o mejor: escuchar a– los “segundos”. Aunque, solo en virtud de mayor claridad expositiva, procuraremos escuchar, como se verá, lo que convendremos en llamar *el tercero*: más específicamente, el *Tercer Sujeto*; el que no es ni el *Sujeto pleno* ni el *no-Sujeto*, sin por ello representar ninguna *tercera vía* (o *posición)* entre ellos, sino *otra cosa*. Pero todavía no. Retrocedamos, antes, unos pasos. Los contendientes, se dice (*se* no es nadie: es un *air du temps*, una difusa *Weltanschauung*, que desde ya puede alcanzar impensadas cimas –y simas– de sofisticación filosófica), representan a, o son “*sponsoreados*” por, respectivamente, la Modernidad y la Posmodernidad.

Pero, ¿es tan evidente que hay allí una representación tan *lineal* por parte de los sujetos? ¿Es ella, incluso, *posible*? ¿No nos ha enseñado el pensamiento *pos*, precisamente, la *imposibilidad* de la “representación”, así como la *pos* –política, o en otro registro, la *pos*-estética, nos ha enseñado, y de la forma más *realmente* dramática– la *crisis de la representación*? Pero –discúlpesenos– todavía tenemos que retroceder un paso más: ¿hay algo llamado “Modernidad” a lo que se pueda –o mejor, se *haya* podido, ya que terminó– oponer *en bloque* algo llamado “Posmodernidad”?

Entiéndasenos: no estamos preguntando otra vez –como se ha hecho con insistencia tantas veces antes– si hay una verdadera *oposición* entre una y otra, o si esta es la *continuidad radicalizada* de aquella –en cuyo caso se propone llamarla *hiper*– o bien *súper*-modernidad, etc. No. Estamos preguntando si será cierto que la modernidad es *una*. Porque, ya lo sabemos, por definición, la posmodernidad es *múltiple*. Precisamente, *se* dice, esta multiplicidad no articulada, este *rizoma*, es lo que diferencia a la posmodernidad de, y la opone a, la modernidad.

Pero, de nuevo, ¿es tan seguro que haya *una sola* modernidad, definida por los grandes relatos lineales, totalizadores, evolutivos y "progresistas"? Ya en otra parte hemos expresado nuestra extrañeza por el hecho de que el pensamiento crítico *pos* se someta con tanta ligereza a la propia operación ideológica que se propone combatir: vale decir, a la versión *oficial* de una modernidad que, como diría Adorno, se presenta a sí misma como armónica y reconciliada. Es cierto que el pensamiento *pos* –también lo hemos dicho antes– ya no existe, al menos en su versión "fuerte" –es decir, la que paradójicamente dio en llamarse *pensamiento débil*–: se derrumbó (por solo acotar una fecha emblemática a modo de taquigrafía) el 11 de setiembre de 2001, arrastrado por ese fenomenal *acontecimiento*, por ese nuevo y perverso *gran relato* que nos devolvió, al decir de Zizek, al *desierto de lo real* o, en una palabra, a la Historia en su peor sentido. Pero los muertos, se sabe, nunca se van del todo: dejan tras de sí una estela fantasmagórica. Y aunque el pensamiento *pos* esté hoy agotado, ha dejado sus marcas, entre las cuales no es la menor la *ya-no-existencia* de algo que pudiera llamarse el Sujeto clásico, el Sujeto *pleno*, que nos ha acostumbrado a dar por descontado, a incorporar como *doxa*, que el Sujeto ha muerto. Lo cual implica, en todo rigor lógico, la *supervivencia* (y el triunfo, por *knock out*, de uno de los contrincantes) de aquella confrontación dicotómica (y cósmica, por así decir) entre el *Sujeto pleno* y el *No-Sujeto*.

Retomando, pues: hay por lo menos otra versión, otro *relato*, de la modernidad, que es un relato *crítico* (e incluso podríamos atrevernos a llamarlo *auto*-crítico, puesto que está construido *desde dentro* de la propia modernidad), que se coloca en las antípodas de aquella versión "oficial", pero que no llega a la *negación* de toda pertinencia "modernista", como la que ha hecho el pensamiento *pos*. Podríamos llamarlo, por comodidad, otra vez, el *Tercer Relato*. Este relato crítico reconoce numerosos antecedentes en la propia historia del pensamiento europeo: ya podemos encontrarlo en los inicios mismos de esa época en Montaigne

(inventor, como se sabe, de la palabra y el concepto de *Ensayo* para calificar un nuevo género que él practicó superlativamente: el dato, se verá, no es menor), o en los *Pensamientos* de Pascal, o en Bartolomé de las Casas a su manera, o en La Bóetie, o en el *Abbé* Raynal, o en ciertas zonas de Spinoza. E incluso antes –y, casualmente, fuera de Europa– en la inclasificable filosofía de la historia de Ibn Khaldun, o en las traducciones sugestivamente *intersticiales* del entre dos de las culturas, digamos en Averroes. Y en los orígenes mismos de la cultura occidental (ya volveremos abundantemente sobre esto) en el pensamiento y la literatura *trágicos*. Pero –por una cuestión *de época*– estalla plenamente, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los nombres de aquellos que célebremente fueran calificados por Paul Ricoeur como los tres grandes *maestros de la sospecha*: Marx, Nietzsche, Freud. Y que un autor reputado como típicamente *pos* y como adalid de la muerte del Sujeto, Michel Foucault, haya celebrado casi ditirámbicamente la nueva y revolucionaria *hermenéutica* inaugurada por esos tres nombres, no dice poco sobre la necesidad de interrogar críticamente, a su vez, la *imago* apresurada que confronta a nuestros dos míticos contendientes. Pero, sea como sea: esta *Tercera Versión* de la modernidad es la constatación de una realidad, por decirlo rápidamente, *dividida contra sí misma*. La modernidad no es ni una monolítica *unidad* ni una indeterminable *diseminación*: es una *fractura*. Se la puede llamar, simplificando hasta la caricatura, fractura entre explotadores y explotados (Marx), entre la voluntad de poder y la "risa" zaratustriana (Nietzsche), entre la conciencia y el inconsciente (Freud). Y aun habría que agregar la más difícil de identificar con un nombre propio: la que, entre los siglos XVI y XX, dividió el *mundo entero* contra sí mismo, por el proceso de colonización. Es decir: la que *hizo* la modernidad, pero tras cual hechura el pensamiento dominante prolijamente barrió bajo la alfombra del unilineal *progreso*, ese del cual Benjamin podía decir sin aporía que, porque era el progreso de los *vencedores* de la historia, era por lo tanto una marca de *barbarie.*

Empecemos por este último punto –que es el más antiguo, el origen, la *arché* de la modernidad. En su examen se leerá, entre líneas, pero sin mayor dificultad, que el *Tercer Sujeto* de la modernidad –el sujeto ni pleno ni diseminado, sino *dividido*, para decirlo *a la* Freud– es incluso *anterior* al cartesiano, puesto que está en el fundamento histórico *negado* de este. Pregúntesele a cualquiera, al más convencional, de los profesores de historia del colegio secundario, cuándo fecha el

inicio de lo que se llama "modernidad". Muchos dirán: caída de Constantinopla en manos del imperio otomano. Algunos, más culturalistas, arriesgarán: Reforma Protestante (célebre tesis weberiana).

O dirán: Renacimiento, invención de la imprenta. Sin duda también muchos, acercándose algo más a nuestro argumento, adelantarán el "descubrimiento" de América. Década más o menos, estamos entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. De acuerdo. Digamos, para redondear: año 1500. Pero, pregúntesele ahora a un profesor de historia de la filosofía por la fecha de nacimiento del sujeto moderno.

Casi todos responderán sin vacilar remitiendo al *cogito* de Descartes, alguno más audaz se atreverá a citar a Spinoza o a Hobbes. En todos los casos, mediados del siglo XVII. Digamos, para redondear: año 1650. Conclusión: el sujeto moderno, al parecer un tanto *retardado*, llegó *un siglo y medio* más tarde a la modernidad de la cual es sujeto: un verdadero exceso de su tiempo de gestación. Sobre todo, teniendo en cuenta que, según nos dice el principio *individualista-liberal* de la filosofía moderna "oficial", son los sujetos los que *hacen* la sociedad, y no viceversa. Pero aquí, entonces, la teoría que llamaremos *agregativa* (la sociedad es la *suma* de los individuos que la conforman, etc.) se muerde aporéticamente la cola: si es así, ¿no debería el sujeto moderno *preceder* a la modernidad? Pero, informados por nuestro erudito profesor de historia del pensamiento, acabamos de ver que él está retrasado *ciento cincuenta años* respecto de ella. ¿Entonces? La solución no es muy difícil, a condición de *suspender*, otra vez, la premisa *individualista-liberal* –y, lo veremos, *eurocéntrica*. O, mejor: de invertir la lógica de su causalidad, agregándole una retorsión.

Como en el dispositivo del *fetichismo de la mercancía* de Marx, es la sociedad la que produce sus sujetos, pero la operación ideológica dominante oculta celosamente el proceso de producción, y le "inventa" un producto eterno, a-histórico. El *Sujeto Pleno* ("cartesiano", "kantiano", o lo que se quiera) tuvo que esperar la igualmente plena consolidación de una nueva lógica social, económica y política en los países llamados "centrales", que se las ingenió para ocultar la propia historia del *surgimiento* de esa "centralidad" en 1492. Más en general, para ocultar que el occidente europeo moderno no era una construcción armónica y racional del *Sujeto Pleno*, sino que el *Sujeto Pleno* era la palanca de desplazamiento de la

emergencia conflictiva, desgarrada, sangrienta, de unos nuevos sujetos sociales en estado de fractura trágica y violenta.

Porque –aun manteniendo las fechas emblemáticas que nos señalaban nuestros muy clásicos historiadores–, ¿no tendríamos una *imago* muy diferente de la subjetividad moderna si, eliminando aquel desajuste de un siglo y medio, hiciéramos *coincidir* el nacimiento del sujeto moderno con los acontecimientos que, se nos dice, señalizan el comienzo de la "modernidad"? Se demostraría así, por ejemplo, que el sujeto moderno es el producto de un *choque* de las culturas y las sociedades: entre Oriente y Occidente en la caída de Constantinopla, o de las guerras religiosas en relación con la Reforma, y ni qué decir de *tres* civilizaciones en el "descubrimiento", conquista y colonización de América (decimos de *tres*, porque demasiado frecuentemente se olvida lo íntimamente ligada que está la explotación de América a la destrucción de África mediante el tráfico de fuerza de trabajo esclava).

Quiero decir: aun desde un punto de vista estrictamente "filosófico", ¿no tiene más que ver con el nacimiento del sujeto moderno el debate entre Bartolomé de Las Casas y Ginés de Sepúlveda sobre el estatuto del *alma*, de la *psychè* de los indígenas americanos o de los negros africanos, que con la plenitud autónoma y monádica del *cogito*? Pero, para completar nuestros acontecimientos fundacionales, ¿y el así llamado "Renacimiento" (y mucho habría que discutir sobre ese maltratado concepto)? ¿No hay allí, como suele ocurrir con el arte, una suerte de *anticipación* del *Sujeto Pleno*, incluso del sujeto de la *racionalidad instrumental* frankfurtiana, a través de la invención de la *perspectiva*, que no solamente le da protagonismo al *individuo*, sino que permite colocarlo en *primer plano*, en *posición dominante*, dotando esa posición de una organicidad y armonía *naturales*, y quitando de escena la *problematicidad* histórica de esa construcción? ¿No es mérito principal del gran historiador del arte *crítico* Aby Warburg, en las huellas de Nietzsche y de Freud, el haber mostrado que este era un gesto de *represión* del sujeto trágico y profundamente problemático de aquella cultura "arcaica" que ahora se pretendía hacer "renacer", pero solamente por su lado *apolíneo*?

En todo caso, tanto el *Sujeto Pleno* de los modernistas "oficiales" como el *No-Sujeto* de los posmodernistas elimina –por vías opuestas pero complementarias– la corporeidad fracturada *de origen* del *sujeto colectivo* de la modernidad, de ese que hemos llamado el *Tercer Sujeto* (aunque en verdad, cronológicamente,

sea el primero). Es verdad que los posmodernos o los pos-estructuralistas recusan críticamente las pretensiones omnipotentes del *Sujeto Pleno*; pero a su vez pierden en el camino el carácter *trágico* del sujeto, al cambiar su *plenitud* por su *diseminación*, disolviendo pues su *fractura* originaria, y por lo tanto su violenta *historicidad*.

En suma, *estamos todos locos* si creemos que nos las vamos a seguir arreglando con la oposición entre *el Sujeto Pleno* y el *No-Sujeto*. Elegir por cualquiera de ellos significaría de nuevo tomar la parte por el todo, y así imaginarnos una *falsa* totalidad conceptual y abstracta.

El *Tercer Sujeto*, en cambio, el *sujeto dividido* (en todos sus campos históricos, y no solamente el "subjetivo"), vale decir ni *entero* ni *diseminado*, nos fuerza a instalarnos en el centro del *conflicto*, de la *fractura*, de la *falla* (como quien dice "falla geológica") material y originaria. ¿Se le quiere poner nombre? Siempre se puede: es, para empezar, el *sujeto dividido* de la *Naturaleza* misma, esa que, como estamos viendo hoy, ha sido *fracturada* hasta su más extrema canibalización, y de la cual ya decía Montaigne en 1580 que es la testigo por excelencia de la *insignificancia* del hombre, que al estimarse soberbiamente superior al resto de las *cosas*, ha olvidado los vínculos que lo unen a la materia; es el *sujeto dividido* "proletario", cómo no, todavía, aunque se lo pretenda "diseminado", que ha sido en verdad *fracturado* entre su *en-sí* y su *para-sí*, entre lo que se le asignaba como su "misión histórica" y su dramático aplastamiento bajo el régimen del capital; es el *sujeto dividido* "periférico", o "tercermundista" o "poscolonial", *fracturado* entre una "identidad originaria" irrecuperable o quizá puramente imaginaria, y su *identificación imposible* con la globalizada totalidad abstracta; es el *sujeto dividido* "indígena", "negro", "mestizo", *fracturado* entre el *color* bien distinguible de su cuerpo y el *no-color* que es el ideal "blanco" de inexistencia corporal; es el *sujeto dividido* "desocupado", "marginal", "migrante obligado y rechazado", "sobrante", "desechable", *fracturado* entre su afán de recuperación de una no se sabe qué *dignidad integrada* y su carácter de *resto* despreciado, cuando no odiado por ser el espejo anticipador de un siempre posible futuro de la llamada "clase media"; es el *sujeto dividido* "mujer", "trans", "sexualmente minoritario", *fracturado* entre su deseo de *diferencia* y su reclamo de *igualdad*; es el *sujeto dividido* "judío", "musulmán", "ateo", "panteísta", incluso "cristiano", *fracturado* entre lo *sublime* de su fe o de su creencia, y lo frecuentemente *monstruoso* de su Iglesia (porque hasta los ateos,

ya se sabe, tienen iglesia), que permanentemente le inculca el *odio* del universal abstracto hacia el particular concreto; es el *sujeto dividido* "ciudadano honesto y preocupado", *fracturado* entre su auténtico concernimiento por el destino de la *polis* humana y su absoluto hartazgo y desazón, más, *desesperación* frente a la descomposición, la canallez asesina o la imbecilidad que pasa por ser la *política* mundial. Es, como *Aufhebung* de todos ellos, pero sin "sintetizarlos", el sujeto *trágico*, el sujeto *fracturado* entre su potencia *heroica* y su destino histórico *abyecto*.

¿Es este, todavía, un sujeto "filosófico"? Por supuesto. Pero a condición de que *ensayemos* una filosofía que esté a su altura: una filosofía igualmente *dividida*, igualmente *fracturada*, igualmente en *tensión inmanente* entre el Concepto y el Cuerpo. Una filosofía, por lo tanto, que no renuncie, como no podría renunciar, al Concepto, pero tampoco a su siempre renovado *fracaso*. A su siempre reconstruido *límite* levantado por las *fracturas geológicas* del Cuerpo del sujeto.

O de la naturaleza misma, de la *materia* barrosa de la que el sujeto ha emergido, y sigue emergiendo. Con esa condición, podemos hasta probar la audacia de darle, a este "tercer" sujeto, su nombre: el *sujeto fallado*. El de aquella "falla geológica", pero también como quien dice: *fallado de fábrica*, para calificar lo que está constitutivamente mal hecho, *maltrecho*. No es, como se ve, el sujeto entero, *completo*, del modernismo "dominante". No es tampoco el no-sujeto disperso, difuso, etéreo del posmodernismo "des(cons)tructivo". No es *múltiple* e indeterminable, es *dividido* y reconstruible en cada avatar histórico, sin por ello perder su *fractura* constitutiva, sino exponiéndola de otra manera. No es la alegre y desproblematizada proliferación de diferencias del "multiculturalismo": es siempre el mismo, el sujeto de la *fractura* que se manifiesta en las discontinuidades y solapamientos de la materia histórica. Y que pelea desde ahí contra aquella abyección de su destino a la cual lo ha *arrojado* no su *DaSein* ontológico, sino el Poder de turno. Que sea o no "filosófico" es, claro está, materia de *debate*. Pero, justamente: ¿qué otra cosa podría ser la filosofía, la que nos *interesa*?

Ese *ensayo* de debate, hoy, solo puede recrearse sobre nuevas bases desde la "periferia", y en particular desde América Latina, puesto que lo que solía llamarse el "primer mundo" está paralizado –ya sea por sus propios intereses o, en el campo intelectual, por el abandono de la discusión *originaria* sobre lo político-cultural *corporizado*– para seguir llevándolo adelante. Y, además, ese "primer mundo" ya ha sido, desde hace al menos un siglo y medio, demasiado atravesado por lo

que Aníbal Quijano llamaría la *colonialidad del poder/saber* como para estar en condiciones de redefinir a fondo sus propias premisas teoréticas, filosóficas, historiográficas, y recuperar, aunque fuera algo, de su perdida *materia*. Pero desde luego, ello no significa en absoluto que los intelectuales, los "ensayistas filosóficos" latinoamericanos debamos volver la espalda o arrojar por la ventana la gran tradición de pensamiento crítico producida en la modernidad europea: justamente, por nuestra propia historia, e incluso por las peores razones de esa historia colonial, estamos en situación privilegiada para emprender ese diálogo, todo lo conflictivo y ríspido que sea necesario, aunque sin la falsa ilusión de poder barrer bajo la alfombra, mágicamente, nuestra propia y desgarrada genealogía cultural, nuestro propio cuerpo "canibalizado", nuestra propia *falla geológica*. Pero, precisamente: tenemos que hacernos cargo de ese *desgarramiento*, tomarlo como punto de partida para pensar el mundo *desde otro lado*, reinscribiendo en *nuestra* propia "escritura" lo que creamos útil (ejerciendo, como alguna vez proponía Haroldo de Campos, la ahora sí sana *antropofagia* de deglutir todo aquello que sirva a nuestro metabolismo cultural, y vomitando el resto). Y, sobre todo, aunque no podamos empezar de cero, sacudirnos la modorra de lo *filosóficamente correcto* e inventar, es decir, *ensayar*. ¿Hace falta repetir una vez más el canónico *dictum* de Simón Rodríguez?: *O inventamos o erramos*. Y el peor error será siempre no tanto el de volverse locos como el de perder el propio cuerpo.

El sujeto de ese "otro lado" –y, por lo tanto, el pensamiento que pueda pensarlo incluso, y, sobre todo, en su *todavía-no*, para decirlo con Ernst Bloch– es, si seguimos consecuentemente el esbozo que acabamos de hacer, el del "intersticio". O, como hemos propuesto en alguna otra parte para traducir (para hacer una *deslectura productiva*) el *in-between* de Homi Bhabha, el sujeto-cuerpo-pensamiento del *linde*.

Nada que ver –hay que precipitarse a aclararlo– con la "hibridez" de un García Canclini *et al*. Más bien lo contrario: el *linde* es, ante todo, una *frontera*. Y desde siempre (pese a la insidiosa ideología de la globalización), pero con renovados bríos después del 11 de setiembre de 2001 (que terminó de liquidar lo que quedaba de la *realidad* de la globalización, aunque persistan los jirones de ideología), las fronteras no son recocidos de amables síntesis interculturales, son un espacio de *conflicto* y un *campo de batalla*: pregúntesele a los "espaldas mojadas", a los palestinos, a los turcos berlineses, a los marroquíes de Melilla, a los tutsis (como antes

a los hutus), a los bolivianos de Buenos Aires, a los *saharauis*, a los pakistaníes en Londres, a los argelinos de la *banlieu* de París, lo que sea. Casi ninguno de ellos tiene mayor oportunidad de "negociar" su identidad o su cultura. Tampoco la tuvieron, históricamente, los "amerindios" ni los "afroamericanos".

Toda "negociación", en una situación desigual de poder, no puede sino ser una *imposición* de una de las partes sobre la otra. Otra cosa –de la cual mucho tendremos que hablar– es que las estrategias de defensa ante la imposición sepan, o puedan, reapropiarse, "resignificándolas" (como se dice ahora), de fragmentos de la identidad o la cultura perdidas para con ellos *producir* alguna "novedad" que permita, aunque fuera imaginariamente, no perderlo *todo* (en términos más teóricos, se trata de lo que Ernesto de Martino hubiera llamado una cierta "recuperación", bajo la forma de creación cultural, de la *crisis de la presencia social*: también sobre esto tendremos que volver). Pero se trata, insistamos, de estrategias de *defensa* –y por supuesto enmarcadas y contenidas por el sociometabolismo del capital–, y no de iniciativas autónomamente productivas que supongan auténticas *alternativas* a ese sociometabolismo.

El *sujeto* que surge de/es "producido" por esa *crisis* cultural (que, para volver a nuestros ejemplos, puede haber adquirido dimensiones históricas apocalípticas, como fue el caso de los "amerindios" o los "afroamericanos") no puede menos que ser él mismo un sujeto *fracturado*. Es de ese *reconocimiento* de una fractura estructural que hay que partir para teorizar, para hipotetizar, para conjeturar, y –lo más difícil– para *actuar*.

Bibliografía

Amin, Samir. (1997). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Davis, Mike. (2006). *Planet of Slums.* Nueva York: Verso.

Derrida, Jacques. (2005). Del Espíritu. En Abensour, Lévinas y Derrida. *Tres textos sobre Heidegger.* Santiago de Chile: Metales Pesados.

Faye, Emmanuel. (2004). *Heidegger, L'introduction du nazisme dans la philosophie.* París: Albin Michel.

Grüner, Eduardo. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico.* Buenos Aires: Paidós.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1997). *Dialéctica del Iluminismo.* Madrid: Trotta.

Jameson, Fredric. (2005). *Archaeologies of the Future.* Londres: Verso.

Mészáros, István. (2002). *Para além do capital.* San Pablo: Boitempo.

Sartre, Jean Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica.* Buenos Aires: Losada.

Sloterdijk, Peter. (1995). *Crítica de la razón cínica.* Madrid: Taurus.

Wallerstein, Immanuel y Balibar, Étienne. (1991). *Raza, nación y clase.* Madrid: IEPALA.

Zizek, Slavoj. (2008). *In Defense of Lost Causes.* Londres: Verso.

Teoría crítica y *contra-modernidad*

De cómo una singularidad histórica deviene en dialéctica crítica para "nuestra América", y algunas modestas proposiciones finales[*]

El mundo de hoy se nos aparece horrible, malvado, sin esperanza. Esta es la tranquila desazón de un hombre que morirá en ese mundo. No obstante, es justamente a eso a lo que me resisto. Y sé que moriré esperanzado. Pero es necesario crear un fundamento para la esperanza.

Jean-Paul Sartre

En nuestro título figura un neologismo que no pretendemos haber inventado, pero al que quisiéramos darle una inflexión especial: *contra-modernidad*, sobre el que ya tendremos que arriesgar algo. También está allí el sintagma "Teoría crítica". Es una designación con mayor prosapia en el pensamiento del siglo XX, normalmente asociado –y con razón– a la obra múltiple de la llamada Primera Escuela de Frankfurt (fue, en efecto, uno de los miembros más conspicuos de ese agrupamiento, Max Horkheimer, el que acuñó el concepto para diferenciarlo de la "teoría tradicional")[1], pero cuyos alcances filosófico-culturales y políticos pueden extenderse tanto hacia atrás –por ejemplo, al Lukács de *Historia y conciencia de clase*– como hacia adelante –por ejemplo, al Sartre

[*] Extraído de Gandarilla, José G. (Coord.). (2016). *La crítica en el margen*. México: Akal.

[1] Véase "Teoría Crítica y Teoría Tradicional" (Horkheimer, 1974).

de la *Crítica de la razón dialéctica*. Ello, sin olvidar que el sustrato teorético de estos desarrollos del siglo XX sería impensable sin sus basamentos en autores como Hegel, Marx, Nietzsche y Freud.

El de *teoría crítica* es, por lo tanto, un concepto inequívocamente *europeo*. Ello no significa, por supuesto, que no pueda existir, como sin duda existe, una(s) teoría(s) crítica(s) específicamente latinoamericana (o más en general "tercermundista", o "periférica", aun con todos los problemas que convocan estas denominaciones): para nombrar solo a mis contemporáneos, de Bolívar Echeverría a Dussel, de Darcy Ribeiro a Quijano, de Fernández Retamar a (el euro-latinoamericano) Hinkelammert[2], y tantos otros ¿cómo llamar si no a ese heteróclito conglomerado de *inputs* filosóficos, antropológicos, político-culturales, estético-literarios, etcétera, que apuntan a producir la *crítica teórica* –con aspiraciones de consecuencias prácticas– del trabajo y las lógicas de la *colonialidad de poder/saber* en nuestro continente? Me desentiendo, por el momento, de las etiquetas al uso académico que procuran (como lo hacen siempre, para tranquilizarse) encuadrar en respectivos corralitos neo-disciplinarios a textualidades difícilmente clasificables: ¿son *post*-coloniales? ¿*de*-coloniales? *Je m'en fous*, como dirían nuestros colegas franceses. Lo cual, como es obvio, no implica desconocer la especificidad e importancia de lo que ha dado en llamarse el "giro de-colonial": es tan solo que queremos ampliarlo para su inclusión en aquella teoría crítica que a falta de mejor significante llamaremos "periférica".

Me desentiendo incluso (aunque *Je m'en fous pas* de ellos, va de suyo) de esos nombres particulares, del análisis de sus obras específicas, que otros han hecho, o harán, con harta mayor competencia. Doy un paso atrás, me coloco a sus espaldas, para tratar de pensar una cuestión más general –quiero decir: de tratar de *empezar* a pensarla por algún lado, ya que el tema es inagotable, y quizá imposible–: ¿qué hay por *detrás*, a modo de "origen", o de condición *fundacional* de posibilidad, de una teoría crítica latinoamericana/periférica? El problema no es sencillo: por de pronto, diciendo "teoría crítica" me coloco inevitablemente, como acabamos de ver, en una perspectiva europea. Y es así: confieso que a esta altura me sería imposible pensar *nada* sin aquellos autores

[2] "Europeo por nacimiento, latinoamericano por honor"; así lo escuché, personalmente, autodefinirse a Franz Hinkelammert.

europeos que he nombrado (y tantos otros, claro). Por otra parte ¿por qué habríamos de renunciar a ellos? ¿Por qué habríamos de *abandonarlos* al pensamiento europeo?

Pero el hecho es que hemos enunciado, también, "teoría crítica (periférica y, antes que nada,) latinoamericana". Eso habla de una pertenencia territorial pero también simbólica, cultural, (geo)política. ¿También teórica, también "filosófica"? Eso ya es más difícil. Y no es que las pertenencias anteriores que hemos nombrado sean tanto más fáciles, o más evidentes: finalmente, no es que hayamos tenido –ni en los "orígenes" ni en nuestro desarrollo histórico postcolonial– plena *libertad de elección* para asumirlas. Y esto se puede decir a mayor título de nuestras "teorías", de nuestras "filosofías" (palabras griegas, conviene recordarlo): ellas siempre emanaron de una suerte de *encrucijada* indecidible, problemática, contradictoria, conflictiva, probablemente irresoluble, entre un *adentro* y un *afuera*. Desde ya, no estoy inventando nada: esta encrucijada laberíntica se le ha presentado dramáticamente a todo pensador latinoamericano que se precie. Pero ¿y si la cuestión, así, estuviera (no digo "incorrectamente", sino) *insuficientemente* planteada? ¿Si hubiera de situarse nuestra mirada en otro ángulo, en el ángulo del *umbral*, o del *linde*, entre ese "adentro" y ese "afuera", atendiendo a aquella célebre idea de Borges de que basta abrir una puerta para *estar ya* del otro lado (pues, al abrirse, la puerta hace que el espacio "exterior" ingrese al nuestro, mientras que el "interior" se derrama sobre el afuera)?

De acuerdo. Pero con una condición: la de tener siempre presente que el umbral no es solo un lugar de pacífico pasaje: es un *campo de batalla*. La posibilidad de que su cruce nos resulte productivamente crítico depende de las *relaciones de fuerza* –también las "teóricas"– que seamos capaces de establecer con el "afuera" (o el *afueradentro*, si puedo decirlo así), incluso con esas teorías críticas *europeas* que en su momento fueron producidas como crítica de la cultura *europea*. En suma: que hagamos el esfuerzo de aprender a pensarlas, y a "usarlas", en *situación* (para apelar a una idea de Sartre, ese europeo *tan* "tercermundista", hombre del umbral por excelencia). Una "situación" que implique, entonces, lo que podamos ensayar *desde aquí*, haciendo equilibrio inestable y peligroso, a horcajadas en un umbral que se mueve bajo nuestros pies, pensando, como se dice, "a la intemperie", y sin garantías. Y en ese umbral

borrascoso está, asimismo, no hay que olvidarlo, aquel *atrás*, aquello *singularmente* "latinoamericano" que autoriza, leído retroactivamente, que podamos imaginarnos un nuevo "umbral" para la construcción de una teoría crítica *desde aquí*.

Ensayemos, pues.

1.

Contra-Modernidad. Empecemos por aquí, aclarando un punto crucial: "contra", en nuestra intención, no es un mero adversativo, o un prefijo de oposición externa/ajena a una *otredad* –la Modernidad, en este caso– de la cual estaría "en contra". "Contra" es la *contra*-seña, la taquigrafía, de una *contrariedad* interna a la propia Modernidad en la que *seguimos estando*: una *fractura*, si se quiere, al interior de una Modernidad cuya crítica radical supone, precisamente, colocarse *en el lugar* de esa fractura interna, señalándola como aquello que la Modernidad quisiera olvidar, o "pasar por alto".

Valga un símil para ilustrar la idea. En los años 60 se puso de moda hablar de la *contracultura* (una versión algo vulgarizada de la impronta marcusiana en la Escuela de Frankfurt tuvo algo que ver en eso). Es obvio que con esa modulación no se pretende estar *fuera* de la cultura– ¿cómo sería tal cosa posible para los animales parlantes que llamamos *hombres*?–, ni militar a favor de alguna forma de *barbarie* –que sigue siendo una invención de la Cultura, que no tiene "lado de afuera". "Contra" es aquí, en primer término, un apuntar el dedo hacia una *falla* constitutiva de la Cultura –en el propio Marcuse (1969), por ejemplo, la inspiración originaria era la *pulsión de muerte* freudiana, constitutiva de *cualquier* cultura, pero instrumentalizada con especial, y pavorosa, eficacia por la cultura capitalista. Es, pues, una recusación *interna* de la propia cultura (el *gran rechazo*, se lo llamó en su momento; pero hay que entender esto, y más tratándose de Marcuse, en su acepción hegeliana de (auto)*negación* como *momento* del propio movimiento de la cultura). Una *crítica* de la cultura, en el estricto sentido etimológico de una *puesta en crisis* de la imagen ideológica dominante, y por supuesto de las estructuras "de base", de esa cultura.

Una *falla* constitutiva, decíamos antes. La palabra *falla* es harto sugestiva. Puede escucharse (en castellano, al menos) en un doble sentido: 1) es un error, una equivocación, un malentendido tal vez, en todo caso un *fracaso*; en un cierto nivel, esa falencia es inevitable, es una contradicción íntima de la misma Ley de la Cultura (por eso, con un cierto *lapsus*, se dice que, al aplicar la ley, el juez por definición *falla*); 2) una *falla* es –ya usamos esta otra palabra– una fractura, una hendidura, un desajuste, un desnivel potencialmente catastrófico, como cuando se habla de una *falla geológica* (la "falla de San Andrés", etcétera) que, dadas determinadas condiciones, podría provocar un terremoto, o un *tsunami*. Esta *falla* (fractura / hendidura / desajuste) le otorga a la cultura, "subterráneamente", un cierto estatuto *trágico* en el sentido más originario posible, si se nos acepta que una definición mínima y genérica de lo trágico es aquello en lo que se presenta un conflicto dilemático que *no tiene* resolución posible dentro de los límites lógicos del espacio (cultural, para el caso) en el que se plantea.

Y bien: quisiéramos que se pudiera escuchar todo esto en el prefijo "contra" (*contra*-Modernidad, en nuestro tema): la falla / fractura / hendidura / desnivel catastrófico, y en última instancia la *tragedia,* de una cultura y una época. Una cultura y una época que no han podido, ni podrán, resolver sus conflictos internos, en primer lugar, porque para ello –aun cuando pudieran pensarse como resolubles– tendrían que empezar por *reconocerlos*. Pero la "Modernidad" –quiero decir: lo que el sentido común, la "ideología", dominante entiende por tal– ha llegado a *consistir* justamente en la *negación* de sus conflictos internos. Por muchas y complejas razones, entre las cuales nombro solo una, necesaria de ser nombrada porque tan frecuentemente es ella misma negada o "distraída": la Modernidad es, entre muchas otras cosas (no puede *reducirse* a lo que voy a decir, pero lo que voy a decir no puede faltar en su definición) el *continuum* colonialismo/capitalismo mundializado. Y este "núcleo duro" de la Modernidad *debe* ser negado por el discurso dominante; no porque no sea aludido, aun por parte de sus beneficiarios, e incluso sin privarse de admitir en ella algunos puntos "críticos": los *excesos* de las distintas formas de dominación (los resortes estructurales de la dominación como tal no están en cuestión), la igualmente *excesiva* mala distribución de la riqueza (la lógica de la explotación en la *producción* de la riqueza no está en cuestión), el racismo (la lógica colonial

/ neocolonial / postcolonial como *origen* del racismo moderno no está en cuestión como tal), la guerra (la violencia como *necesidad intrínseca* a la expansión o a la defensa del sistema no está en cuestión), y así sucesivamente.

Es una operación bien ingeniosa. Todas estas "críticas" –algunas sinceramente progresistas: las otras, ya sabemos...– a los *efectos* de la Modernidad, son justamente las que sirven para impedir una crítica (teórica y práctica) radical a las *causas* que están detrás de los efectos. Y es precisamente la sinceridad de *las* críticas la que representa una gigantesca negación de la necesidad de *la* Crítica, de la necesidad de poner el dedo en la llaga de la constitutiva *falla* del sistema de la Modernidad. Funciona aquí a la perfección esa lógica estructuralmente "perversa" del *desmentido* que Octave Mannoni (1973) sintetizaba a la perfección con la fórmula del *Ya lo sé, pero aun así...*: los abusos (como decían los defensores indirectos de la dictadura militar genocida de la Argentina: los "errores y excesos") de la Modernidad, y aun del capitalismo, deben "corregirse"; pero los límites de su lógica de base son infranqueables: para decirlo en los términos de Adorno, puede que la realidad no esté todavía plenamente "reconciliada" (hay problemas, cómo no, faltan cosas para llegar a la plenitud de la felicidad) pero es potencialmente *reconciliable* con los propios mecanismos del sistema.

Pero, *no*. Esto significa no poder ver (y en efecto, la "Modernidad" dominante no *puede* verlo, porque sería equivalente a suicidarse) que, dentro de esos límites, respetando a rajatablas su lógica fundante –que es la del *continuum* colonial/capitalista– su sistema es el de un conflicto irresoluble, *trágico*. "Su sistema", aclaremos, no es el de *la* Modernidad en general, que es una abstracción vacía. Es el de *una* Modernidad –y el de su imagen ideológicamente dominante– cuya (in) "consistencia" como cultura está dada por aquella gigantesca (y, dentro de sus límites, necesaria e inevitable) *negación* de la que hablábamos.

Teoría crítica periférica y *contra*-moderna, entonces. Con el telón de fondo de todo lo anterior, nos atreveremos a postular dos gruesas hipótesis –o menos: dos *ocurrencias*– para enmarcar lo que sigue:

1) Una teoría es realmente crítica cuando apunta sin concesiones a desnudar esa falla, esa *contrariedad trágica* al interior de una cultura. No solamente cuando se limita a *señalarla*, como decíamos, sino cuando de ese

señalamiento hace el *eje central*, hermenéutico y analítico, para interrogar críticamente a la cultura. Seguramente los mayores (no los únicos) modelos de este estilo de interpretación en la modernidad plena son Marx, Nietzsche y Freud, los grandes "hermeneutas de la sospecha", en el canónico etiquetamiento de Paul Ricoeur (2003). Se trata, en los tres –cada uno a su muy distinta manera, y con diferentes objetivos– de una interpretación *activa* que, al contrario de la interpretación pasiva –cuyo objetivo es "restaurar" el texto u objeto originario sometido a simbolización– *produce* un texto/objeto *nuevo* sobre la base de una *interrogación crítica* al texto/objeto en cuestión. En este sentido cumplen consecuentemente con el condensado "programa" establecido por Marx en la *Tesis XI* sobre Feuerbach, y tan frecuentemente malentendido. Allí no es cuestión, en efecto, de renunciar a toda interpretación a favor de no se sabe qué transformación "salvaje" del mundo, sino de asumir el hecho de que una interpretación crítica y activa *es ya* una cierta transformación de lo real, en la medida en que altera radicalmente la relación del sujeto con la cultura; y viceversa, que la transformación de la realidad es, objetivamente, una *condición* de una "buena" interpretación. Ese acto hermenéutico transformador es *crítico* en tanto, dialécticamente, muestra que la "realidad" es siempre pasible de transformación, es decir, lejos de estar "reconciliada", está en permanente *conflicto* consigo misma. La imagen de la "reconciliación", como sostiene Adorno (2010), es una de las herramientas centrales de la ideología dominante, o de la hegemonía cultural. La teoría crítica, mediante la interpretación que hemos llamado *activa*, subvierte ese imaginario, apuntando siempre a la *des*-conciliación.

2) Todo lo anterior, propondremos, se vuelve más eficaz cuando se hace desde una "mirada" que llamaremos lateral, sesgada, en cierto sentido una mirada *barroca*. Es decir: una mirada *oblicua* que se sitúa en la "periferia" de la visión, por fuera de –para mantener la metáfora pictórica– la perspectiva lineal renacentista (que es a su vez una buena metáfora de la realidad "reconciliada", simétrica, sin fisuras; para colmo, esta perspectiva lineal pretende ser la única forma "natural" de mirar, con lo cual cumple además la otra condición básica de la ideología: hacer pasar la parte por el todo). La mirada crítica desde la periferia permite percibir lo que la mirada

> central disimula: como dice el refrán (toda una postura "de-colonial", por cierto), "Desde el centro solo se ve el centro, desde la periferia se ve la periferia *y también* su relación con el centro". Por otra parte, ya tenemos varias interpretaciones que consistentemente tienden a demostrar que una buena parte del estilo barroco –tal como se da característicamente hacia mediados del siglo XVII– es en gran medida un *producto* del "mestizaje" o hibridación cultural del colonialismo en América[3], con lo cual el barroco *europeo* mismo se situaría en un linde con la América hispano-lusitana. Como sea, la alegoría paradigmática de esa mirada oblicua sigue siendo *Los embajadores* de Holbein: solo mirando la base del cuadro no mediante la visión central sino desde el costado, oblicuamente, podemos percibir que ese extraño, enigmático objeto blancuzco caído a los pies de los dos orgullosos señorones es la anamorfosis de una calavera: entendemos ahora que de poco les servirá todo su poder, ya que su destino es el mismo de cualquier ser mortal.

Establecidos entonces estos basamentos mínimos de una teoría crítica, procuremos retomar nuestra discusión sobre la Contra-Modernidad.

2.

Contra-Modernidad, subrayábamos. No, en absoluto, *Post*-Modernidad. Eso fue una ilusión seudo-teórica efímera, que pretendió construir una artificiosa discontinuidad con la "Modernidad", aun la más "oficial", para intentar demostrar que estábamos en *otra* cosa, en *otra* época. En los más ramplones de sus teorizadores (digamos, los que no alcanzaron siquiera las módicas sutilezas baudrillardianas o lyotardianas) la operación ideológica era implícita pero transparente: si la "Modernidad" se había identificado con el capitalismo, la "ruptura" postmoderna *ya no era* "capitalista" estrictamente hablando; o al menos, esa discusión carecía de importancia: en la "Modernidad" una de las

[3] Cfr., por ejemplo, *La modernidad de lo barroco* (Echeverría, 2000); *El pensamiento mestizo* (Gruzinsky, 2007); *La memoria administrada* (Marzo, 2010).

hipótesis de trabajo podía todavía ser la de pasar a otra cosa, postcapitalista. Pero, puesto que la "Modernidad" había quedado atrás... del capitalismo, señores, ya no sabemos nada. No es más necesario pensar en transformaciones radicales: estamos en el puro *post*, una suerte de eterno presente (no hace falta decir que no es para nada azaroso que simultáneamente pudiera concebirse la regocijante hipótesis japonesa de un "fin de la historia", débilmente apoyada en una falseada y grotesca caricatura de Hegel).

Un muy valioso heredero de la Teoría Crítica, Fredric Jameson (1991), sin desentenderse de los cambios producidos respecto de la "Modernidad" clásica, avanzó su rigurosa respuesta: de ninguna manera, *seguimos* estando en el capitalismo y él *sigue* requiriendo ser "revolucionado"; el postmodernismo no es otra cosa que la lógica cultural del *capitalismo tardío* (una expresión, la de "capitalismo tardío", que ya había sido utilizada por Adorno y Horkheimer (1971) en la década del 40 antes de que Ernest Mandel (1968) la popularizara en la del 60: como se ve, el mejor pensamiento inspirado en Marx ya se había percatado del fenómeno *mucho antes* que los "postmodernos", solo que sin abandonar el análisis crítico, y por consiguiente radicalmente transformador. Es decir: sin abandonar la *historia*).

De todos modos, como decíamos, la ilusión duró poco: si el certificado emblemático de consagración de la "postmodernidad" suele fecharse en la caída del Muro de Berlín, puede fecharse su certificado de defunción en la caída de dos torres gemelas en la ciudad de Nueva York, el 11 de septiembre de 2001: allí se hundieron las ensoñaciones ideológicas a propósito de un mundo "reconciliado" por el mercado mundial, la "globalización" (*mundialización de la Ley del valor del Capital*, como traduce Samir Amin con menor eufemismo y mayor rigor teórico)[4], el "multiculturalismo", etcétera. Y, dicho sea de paso, no deja de ser una sintomática ironía que el "postmodernismo" nazca y se derrumbe junto con unas construcciones arquitectónicas, cuando recordamos que el propio término se había empezado a generalizar, en la década del 70, a partir de su uso en la *arquitectura* (en trabajos como los de Robert Venturi y otros)[5].

4 *Los desafíos de la mundialización* (Amin, 1999).
5 *Aprendiendo de Las Vegas* (Venturi, 2000).

Aclarado lo cual, subrayemos ahora al revés: Post-*Modernidad*. ¿Qué es –o fue– la "Modernidad"? Sobre ella sabemos mucho menos de lo que creemos. O al menos, digamos que nuestro "saber" está profundamente inficionado por las infiltraciones de distintas versiones históricas de la ideología dominante. Para empezar, enunciemos algo que no por redundante es menos conveniente de recordar: la "Modernidad" es un concepto *europeo*. Para ser más precisos: es un concepto *eurocentrado* que la historia hizo devenir *eurocéntrico* –nos parece muy importante establecer esta distinción, ya se verá por qué.

Pero vayamos despacio, comportémonos como sobrios filólogos en busca del origen de una palabra; es muy difícil determinar cuándo apareció ese término por primera vez, pero es seguro que no saltó a un primer plano antes del siglo XVII (casualmente el siglo "barroco": es decir, la palabra "Modernidad" es ella misma un producto *moderno*), en el contexto de la célebre *Querelle* entre los "antiguos" y los "modernos" de la Academia de Port-Royal. Esa querella enfrentó a los escritores y poetas que seguían sosteniendo el valor de imitar a los grandes modelos clásicos (en especial los grecolatinos, es claro) *versus* los que abogaban por la creación de estilos nuevos, más "actuales". Otra vez: no deja de ser sintomático que el concepto de "Modernidad" surja a raíz de una controversia *literaria*, vale decir en el ámbito de lo *ficcional*. En efecto, se trataba (no importa si se lo hacía conscientemente o no) de construir la *ficción* de una definitiva discontinuidad con el pasado, para acentuar la plena *novedad* de la nueva época: con ese gesto, podríamos decir, quedaron sembradas las semillas para pergeñar –aunque mucho después– la idea de una *vanguardia* literaria o estético-cultural.

Ahora bien: al decir "ficción" no estamos mentando una mera y falaz *mentira*. No tiene ningún sentido calificar una ficción (una novela, digamos, o un *film*) en términos de la oposición moral (o epistemológica) entre *verdad* y *falsedad*. Una ficción –incluso si *además* es un discurso ideológico en el mal sentido del término– puede contener indiscutibles *momentos de Verdad*, como hubiera dicho Hegel: eso es precisamente lo que le otorga su particular eficacia –*tanto* estrictamente artística *como* "ideológica".

Otra discusión es, desde ya, la de la *articulación* de esos "momentos" con la totalidad de la construcción. Ya volveremos sobre esto. Digamos por ahora: el "momento de verdad" de la producción ideológica del concepto de

"Modernidad" es que efectivamente, llegado el siglo XVII, *mucho* había cambiado en el mundo. La *ficción verdadera* del concepto de "Modernidad" consistió en ser un intento de respuesta a una necesidad histórica: en Europa se estaba constituyendo de a poco, con marchas y contramarchas y con realidades muy diversas según las distintas realidades nacionales, pero en conjunto se *estaba* constituyendo, una nueva y pujante gran hegemonía cultural que brevemente denominaremos *burguesa*, a modo de "réplica" a la creciente hegemonía económica y social de las nuevas clases que le disputaban su posición dominante a las aristocracias aun semifeudales. Ese proceso –que en el siglo XVII *ya es*, aun en su estado de consolidación, el del *continuum* colonialismo/capitalismo, aunque por supuesto el término "Modernidad" nada dice de ello– requiere necesariamente una también nueva *narrativa* que argumente aquella "discontinuidad radical". Insistamos: no es que en muchos sentidos no *exista* realmente esa discontinuidad: es más que obvio que la nueva hegemonía burguesa ha comenzado a hacer que buena parte de lo anterior "se disuelva en el aire", para apelar a la famosa expresión de Marx y Engels. Pero lo que aquí nos importa examinar es cómo la lógica de ese "relato" construye una serie de operaciones ideológicas que van a marcar fuertemente al concepto dominante de "Modernidad".

Se trata pues, en la narrativa, de una nueva, novísima, época (y, aunque no es esta la ocasión de hacerlo, mucho habría que discutir ese propio concepto, el de "época", que en un cierto sentido es también una invención moderna) a la que le corresponde una igualmente nueva, novísima, imagen de *Sujeto*. Todos conocemos la sucinta fórmula que, también en pleno siglo XVII, sostiene a ese nuevo Sujeto: *Cogito, ergo Sum*. Aparece a la faz de la tierra una nueva y gloriosa noción: el "sujeto cartesiano", ese abstracto *In-dividuo* (etimológicamente: *no-dividido*, entero, completo y autoconsistente), fuente transparente de todo saber y conocimiento, y pleno de su propia *auto-evidencia*, garantizada por la Divinidad que lo ha creado; sobre todo, *el* Sujeto, hecho –o descubierto– de una vez por todas, ahistórico y eterno, monádico y "total".

Desde luego, no se nos escapa que esta es hasta cierto punto una caricatura: el buen Descartes es un pensador bastante más complejo de lo que ese esquema deja ver, y además es menos "original", y tal vez incluso menos "moderno", de lo que lo ha presentado la historia oficial de la filosofía; como ha

mostrado Enrique Dussel (2013), el *cogito* le debe muchísimo a una noción de *autoconciencia* que le llega de la Ética de Aristóteles reinterpretada por Agustín de Hipona. Sin embargo, la transformación de esa "autoconciencia" en lo que podríamos llamar una cápsula "yoica" *solipsista*, solamente podría ser una idea moderna, montada sobre la premisa *individualista* (premisa inimaginable tanto para el *zoon politikón* aristotélico como para el miembro de *la ciudad de Dios* agustiniana). El uso ideológico del *cogito* podrá ser, como decíamos, una caricatura; pero, precisamente, el sentido común ideológico se construye por así decir "caricaturescamente". Y, por otra parte, las caricaturas por definición guardan siempre un parecido con el original.

Tenemos pues, nueva Época y nuevo Sujeto. El conjunto está, como si dijéramos, *completo*. Pero no es tan seguro.

En verdad, la imagen de nueva "Totalidad" de la era moderno-burguesa necesariamente se dibuja sobre un fondo de *exclusiones* de todo tipo, de las cuales Foucault ha investigado varias, como la locura, la delincuencia, ciertas formas de la sexualidad, etcétera[6] (no menciona en cambio la exclusión *"explotativa"* del proletariado, de la fuerza de trabajo esclava, de las sociedades colonizadas o de ciertas culturas y etnias, que dentro de poco nos interesará examinar). El dibujo debe en efecto dejar blancos, *puntos ciegos* para que el trazo sea más nítido y parezca más evidente –y ya lo dijimos: todo discurso ideológico consiste en que esos blancos, esos "agujeros" *no se vean*, como si no formaran parte del diseño total. La presunta "completitud" de la imagen depende entonces de una serie de *amputaciones* de partes que son *constitutivas* del Todo pero que, si realmente figuraran, significarían una *puesta en cuestión* radical de la autoimagen que ese Todo se ha dado: lo mostrarían como lo que Adorno llama una *falsa* "Totalidad" (invirtiendo la célebre afirmación de Hegel de que "la Verdad es el Todo"). Paradójicamente, el Todo solo puede *aparecer* como tal Todo... porque le falta(n) una(s) parte(s).

Por supuesto, la matriz modélica para una crítica de esta configuración es la que construye Marx (1968) en su archiconocido análisis del *fetichismo de la mercancía*: entre otras complejas cosas, es *porque* la burguesía –y por cierto la

[6] Cfr., entre otros textos de Michel Foucault: *Historia de la locura en la época clásica; Vigilar y castigar; Historia de la sexualidad.*

economía política burguesa– obtura, desplaza, no toma en cuenta la esfera de las *relaciones de producción* que puede afirmar (y creer honestamente) que las ganancias capitalistas se generan en el mercado, en la esfera del *intercambio*, y no en la *plusvalía* producida por la explotación de la fuerza de trabajo asalariada (y por otro lado, Marx ya tiene esta intuición sobre la centralidad del mecanismo de "la parte por el todo" desde mucho antes: recuérdese su afirmación de que una clase se vuelve realmente dominante cuando logra persuadir al conjunto de los individuos de que sus intereses *particulares* son los intereses *generales* de la sociedad entera) (Marx y Engels, 1971).

Es nuevamente cuando el concepto de "Modernidad" realiza –porque *tiene* que realizarla– esta operación ideológica típica que ese concepto *eurocentrado* se desliza al *eurocentrismo*. Porque, claro está, una de esas partes amputadas al Todo es la que le permite a la Europa moderna ser lo que es: a saber, la parte de la dominación del *continuum* colonial-capitalista. Y es una amputación, una exclusión, que afecta tanto a la definición de la "Modernidad" como época como a la imagen del Sujeto que corresponde a esa época. Miremos esto un poco más de cerca –pero, ya lo dijimos: con una mirada "periférica".

3.

Cuando le pedimos a un historiador o a un profesor de historia más o menos convencional que nos *feche* el inicio de la Modernidad (porque, como es sabido, los historiadores usan *fechas* como hitos simbólicos para separar una "época" de otra, invocando ciertos acontecimientos, procesos o transformaciones), normalmente nos citará la captura de Constantinopla por el Imperio Otomano (la así llamada "caída del Imperio Romano de Oriente") o quizá el *encubridoramente* denominado *des-cubrimiento* de América (porque antes, al parecer, las tierras que luego se llamarán América estaban *cubiertas*, tapadas o escondidas de alguna manera); un historiador más sociológico, lector de Max Weber, tal vez nos citaría la Reforma Protestante. En cualquiera de estos casos estamos hablando, en términos de fechas, de unos acontecimientos que se sitúan entre fines del siglo XV y principios del siglo XVI. Para simplificar la discusión, redondeamos convencionalmente y decimos: año 1500.

Si ahora le preguntáramos a un profesor de filosofía –o de historia de la filosofía– cuándo fecharía él la emergencia del concepto de *Sujeto* moderno, en la aplastante mayoría de los casos se nos remitirá a aquello que discutíamos más arriba: el Sujeto cartesiano. Tal vez alguno un poco más "rebuscado", o más concernido por la filosofía política, se animaría a citarnos a Hobbes, cuya canónica obra *Leviatán* representa la primera teoría sistemática sobre el origen del Estado moderno, apoyada en el famoso "contrato" celebrado por individuos plenamente libres y racionales, es decir "modernos". Tendría que ser *muy* audaz el que se animara a citarnos a Spinoza y su propia imagen de Sujeto, hecha con elementos mezclados de racionalidad y "afectos" pasionales. Pero, quizá, buscando mucho, lo encontraríamos.

Ahora, un momento: en todos estos casos estamos hablando, si hemos de fechar, de mediados del siglo XVII. Siempre simplificando, volvamos a redondear: 1650. ¿Se entiende nuestra sobresaltada extrañeza? ¡El "Sujeto moderno" parece estar *un siglo y medio* "retrasado" respecto de la "Modernidad"! Y nuestro asombro no puede sino aumentar cuando de repente nos recordamos a nosotros mismos que las *narrativas* filosófico-políticas de ese siglo (que, repetimos, es también el del barroco), esas grandes teorizaciones contractualistas e iusnaturalistas como las de Hobbes o Locke, argumentaban que el Estado y la "sociedad civil" –el *Commonwealth*, la *communitas* política, etcétera– eran el *producto*, mediado por el contrato, de aquella voluntad libre y racional de los individuos que habían acordado pactar entre ellos para salir del problemático "estado de naturaleza". O sea: en buena lógica, los sujetos modernos deberían ser *previos* a la Modernidad, puesto que son ellos quienes la construyen. Y bien, no: como hemos visto, el concepto filosófico dominante –"oficial", por así decir– del Sujeto moderno es al menos 150 años *posterior* a la Modernidad.

La cuestión es más complicada, sin duda. *Esa* imagen del Sujeto moderno tiene aspectos potencialmente positivos, "emancipatorios" (que en el siglo siguiente serán ampliados por Kant), en la medida en que su mismo *aislamiento* es una condición para sustraerse por ejemplo a la heteronomía opresiva del dogma religioso tradicional, o de la autoridad despótica en el ámbito político. Por otro lado, sin embargo, *esa* imagen de aislamiento a-histórico sirve para barrer de la escena *otra* posibilidad para la construcción de la imagen.

En efecto: ¿qué sucedería si, cerrando esa enigmática brecha de 150 años, hiciéramos *coincidir* el origen del Sujeto moderno con esos acontecimientos que el historiador nos indicaba como el origen de la Modernidad? Piénsese: caída de Constantinopla, "descubrimiento" (y consiguiente conquista/colonización) de América, Reforma Protestante (y consiguientes grandes guerras religiosas). Son eventos de una violencia extrema que comprometen a grandes masas de individuos, incluso a grandes civilizaciones enteras. Tendríamos, entonces, multitudinarios *Sujetos "colectivos"* en situación de sangriento *conflicto*. Pero, claro, esa *otra* imagen es intolerable e *inutilizable* para las necesidades ideológicas de la burguesía en ascenso y su nueva hegemonía político-cultural. El carácter "colectivo" del Sujeto (aun cuando fuese una "colectividad" genérica, sin las determinaciones concretas de, digamos, las clases sociales en Marx) desmentiría la premisa del *individualismo posesivo* que está en el cimiento mismo de la construcción burguesa[7]; y la situación de violento *conflicto* (religioso, colonial, social, racial), que es la "partera de la historia" de esa nueva sociedad, desmentiría el *ideologema* de un Estado burgués que viene a *pacificar* los horrores del mítico "estado de naturaleza" de los contractualistas.

Recapitulando: la noción "oficial" de la Modernidad supone una obturación y una renegación (una *forclusión*, suponemos que diría un psicoanalista) del hecho de que ella, la Modernidad, ha nacido y se ha desarrollado sobre la base de violentos conflictos entre subjetividades colectivas –lo cual no anula el lugar del *individuo*, pero le da otra dimensión, no "cartesiana"–. Y es el lugar de aclarar aquí que tanto la imagen de época como de *Sujeto* de la Modernidad es de factura *anglo-francesa*. En aquella hipotética coincidencia que sugeríamos entre el Sujeto y los orígenes históricos de la Modernidad, deberíamos incluir el hecho de que el primer gran debate "moderno" no fue el de la *Querelle* del siglo XVII, sino el de Bartolomé de las Casas y Ginés de Sepúlveda, a principios del siglo XVI (otra vez, un siglo y medio *antes*): también él se refiere, en términos teológicos –que son los de la filosofía de la época– a "choques de civilizaciones" y a "subjetividades colectivas". Y también él –referido como es sabido a la *Psychè* "indígena"– es un conflicto en el *umbral* entre España y América.

7 Cfr., para esto, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke* (Macpherson, 1979).

Pero es que el *eurocentrismo* lo es doblemente: también Europa tiene sus periferias internas. Y ese gran debate "teórico-crítico" inaugural de la Modernidad, entonces, fue sometido asimismo a un olvido "renegador", al que se le negó pertenecer *ya* plenamente a la "autoconciencia" moderna.

Es una renegación que rápidamente entró en complicidad con otra categoría característicamente moderna, la de *progreso*. También esta, como veremos, implica sus propias "forclusiones". Digamos por ahora: es otro de esos conceptos que se corresponden con la etapa de ascenso y consolidación de la nueva clase proto-dominante; la idea de *progreso* se inscribe *en*/se desprende *de*, una concepción del tiempo lineal y ascendente, que es la de la línea de marcha y ascenso de la nueva clase. Sin embargo, tratándose del ascenso de *una* clase, se presenta como concepción *del* Tiempo como tal ("parte por el todo", otra vez). Es lógico: las clases en ascenso, en la persecución de su dominio *particular*, se visualizan a sí mismas –y buscan, como parte de su construcción hegemónica, que las otras lo acepten así– como representantes del ascenso *universal* de la Humanidad.

Pero esa idea no puede ser tomada como una *evidencia*. Aun cuando aceptamos ser partícipes de un espíritu "progresista", es necesario *calificar* la idea; vale decir, *devolverla al campo de tensiones entre sus componentes histórico-concretos*. Allí tenemos, por ejemplo –aunque no es un ejemplo cualquiera–, la inquietante admonición de Benjamin (2001), cuando nos dice que el *progreso* es la filosofía de la historia de los *vencedores* de esa historia; para los *vencidos* (para los esclavos, los oprimidos, los dominados, los colonizados) la Historia, lejos de ser un progreso, es una permanente y catastrófica *regresión*. La noción moderna (y solo podía ser moderna) de *progreso* se levanta pues sobre otra gigantesca amputación, ya que es la cara visible –el rostro *central*, diremos– de la invisibilización de las enormes masas, de las inmensas *periferias*, sometidas al "estado de emergencia" (siempre Benjamin) de la regresión perpetua. El concepto dominante de la Modernidad se sigue, desplaza a un *fuera de la escena* a los pilares siniestramente regresivos sobre los que se levanta su "progreso".

A decir verdad, la operación es aún más insidiosa. No es que no se reconozca la *existencia* de esos "otros" periféricos que todavía no han alcanzado "el" progreso. Ellos son en efecto los que no han podido ingresar plenamente en el curso lineal y ascendente de la Historia (en algunos casos, se han quedado "estancados"; en otros, jamás lo harán: esto puede leerse en el mismísimo Hegel; ¿vale la

pena preguntarse por el azar de que estos últimos coincidan con los continentes colonizados como África y América?)[8]. Esa *diferencia* se traduce como natural *inferioridad*: puesto que el "progreso" es *la* Historia misma, todo pueblo que no haya alcanzado esos criterios *eurocentrados* debe necesariamente ser defectuoso, debe ser *pre*-histórico, incluso *no*-histórico: debe estar en un eterno "estado de naturaleza"; con el cual razonamiento es fácil, demasiado fácil, deslizarse hasta el extremo de la *pre-humanización* de esos pueblos.

El reconocimiento de la *diferencia* (otro concepto moderno) es inmediatamente indiscernible del "conocimiento" de la inferioridad, decíamos. Esto también tiene su "lógica". Permítasenos incurrir en un pleonasmo: el sistema que la burguesía *eurocentrada* está construyendo, ese sistema de la "Modernidad", es el *capitalismo*. Y es una necesidad para el capitalismo –es un rasgo diferencial axiomático respecto de otros modos de producción– que su desarrollo, su "progreso", sea el de unas fuerzas productivas alimentadas a su vez por el desarrollo tecnocientífico. En una nueva vuelta de tuerca de *la-parte-por-el-todo*, la totalidad de la noción de "progreso" queda reducida a lo que Adorno y Horkheimer hubieran llamado la *racionalidad instrumental*, o Heidegger la *metafísica de la técnica*. No hay mayor criterio para saber si se está *en* la "Modernidad" que la subordinación, la obediencia, al macro-dispositivo de la Técnica –y, solidariamente, de la acumulación capitalista. La *universalización* naturalizada de este pensamiento hace estrictamente inconcebible la posibilidad de que otros pueblos, otras sociedades, respondan a otra lógica de su desarrollo, a otros ritmos históricos, a otros objetivos comunitarios: en definitiva, a otra "cultura". Si no han ingresado a *el* "progreso", tiene que ser por su *incapacidad*, por su ignorancia, por su "salvajismo". La carga del hombre blanco será entonces *obligarlos* a ingresar, si es necesario por la fuerza: así de sencillo. Y así de sencillo es, también, el tránsito de un concepto de "Modernidad" *eurocentrado* a un concepto *eurocéntrico*. Conclusión: *la falsa Totalidad moderna de la idea de "progreso" es la otra cara del racismo*.

8 *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* (Hegel, 1980). Nótese, por favor, el calificativo "universal": Hegel, el pensador de la Totalidad por excelencia, hace una de las más descomunales reducciones de "la parte por el todo" que conozca la historia de la filosofía. Lo cual, desde ya, no quita un ápice de interés a esta obra monumental: simplemente hay que tener presentes *todos* los aspectos de ese "interés".

Hay que ser muy cautelosos, entonces, con la noción "moderna" (y su radicalización *post*-moderna, por más que se pretenda también aquí una discontinuidad) de *diferencia*. Tampoco aquí estamos descubriendo nada: ya es un lugar común alertar sobre la posible confusión entre *diferencia* y *desigualdad*. Pero nos da la impresión de que se ha explorado menos la relación entre *diferencia* y *exclusión conceptual*. ¿Qué queremos decir con esto? Simplemente el hecho de que otra ingeniosa operación ideológica de la *colonialidad del poder/saber* es que con frecuencia –incluso, y quizá sobre todo, desde una perspectiva "progresista"– el "Otro" es reconocido, y aún "respetado" en su diferencia, pero esta es considerada como una completa *ajenidad*: el "Otro" es una plena *exterioridad* respecto de la cultura propia (la cultura *eurocentrada* dominante) como si su "Otredad" específica, histórico-concreta, no fuera un *producto* de la dominación; como si no se hubiera *transformado* –vía la dominación colonial, por ejemplo– en un "diferente" respecto de *mi* igualdad conmigo mismo, en una "otredad" respecto de mi "Mismidad". De esa manera se obtura simultáneamente la percepción de que esa "diferencia" es un *efecto* del Poder (el Otro ha *devenido* Otro mediante su incorporación violentamente forzada a la lógica *eurocentrada* del "progreso" en condiciones de inferiorización), y la percepción de que la propia cultura dominante se ha conformado a sí misma mediante esa incorporación violenta de (lo que *ahora* es) el Otro.

El Otro aparece entonces como si hubiera sido *desde siempre* una "periferia" *externa* a mi cultura, que es el "centro". Es una nítida *inversión* –típicamente fetichista– de la relación causa/efecto, que impide ver que solo porque he "periferizado" al Otro es que yo me he transformado en "centro", y viceversa. La relación con el Otro no es entonces de lo que llamábamos *ajenidad*, sino que es un *linde*, o un *umbral*, o un *borde* (son traducciones imperfectas pero aproximadas del complejo término *in-between*, acuñado por Homi Bhabha, 1994) en el que el "ser" de Uno se constituye *con* ese Otro que se pretende expulsar a un pleno exterior. Pero se constituye no de una manera cualquiera, sino en el espacio tenso de un linde conflictivo, de una relación *histórica* de fuerzas, en el que esa *expulsión* conceptual del Otro busca, a fin de cuentas, disimular el ejercicio de un poder de extrema violencia. Esto es lo que la "Modernidad" dominante *no puede* comprender.

Bien. Hasta aquí hemos revisado sucintamente, desde lo que aspiramos que sea una teoría crítica *situada*, con mirada asumidamente "periférica", las *fallas* (en todos los sentidos definidos más arriba) de la categoría "Modernidad". Veamos si podemos concentrarnos, en lo que sigue, en la idea de una *Contra*-Modernidad igualmente crítica.

4.

Siempre hubo algunas –pocas, pero distinguidas– voces que, aun en su eurocentramiento, levantaron sus cuestionamientos críticos a esa noción "oficial" de la Modernidad, mostrando sus *fallas*, sus contrariedades y fracturas. Ya hemos aludido a ese trípode paradigmático de pensadores críticos de la segunda mitad del siglo XIX, Marx / Nietzsche / Freud. Los tres, decíamos, apuntan su foco a distintas manifestaciones "subterráneas" de las fracturas *forcluidas* de la Modernidad: la lucha de clases, la lucha entre lo "apolíneo" y lo "dionisíaco", la división del Sujeto entre la conciencia y el inconsciente. Se puede decir que, en su propia situación de pensamiento *eurocentrado*, ellos generan un "modo de producción" de pensamiento crítico cuya lógica permite el desmontaje del pensamiento *eurocéntrico*, ya que no permite el cierre, la *sutura* simétrica de la equivalencia entre Modernidad y Europa, al mostrar que la Modernidad está *fallada* en la propia Europa.

Son al mismo tiempo pensamientos "periféricos", no solamente por el relativo grado de marginalidad (cuando no de abierta persecución y censura) que sufrieron en su propia sociedad, sino –y más importante desde el punto de vista teórico– porque adoptan el *punto de vista* "periférico", la mirada *oblicua*, "barroca", de los "vencidos": el proletariado, lo dionisíaco, el Inconsciente y sus pulsiones, son –cada una en su propio registro– las instancias reprimidas / renegadas / forcluidas por la Modernidad "oficial" europea (otra instancia es, por supuesto, la constituida por los pueblos colonizados y su esclavitud, sobre la cual volveremos). Complementariamente, los tres rompen con el centramiento en el Yo solipsista del *cogito*: la *clase* marxista, el Übermensch nietzscheano, el *triángulo edípico* detrás de la división del sujeto freudiana, son otras tantas recusaciones radicales al individualismo "yoico" moderno. Y finalmente, los

tres subvierten "desde adentro" la lógica dominante de una *linealidad temporal* asociada a la Modernidad: los "tiempos" de la *revolución* proletaria, de la *repetición* dionisíaca y de las *pulsiones* del inconsciente conviven, pero en estado de conflicto permanente, con la marcha "evolutiva" del progreso burgués, del desarrollo acumulativo de la cultura, de los aprendizajes del Yo.

Marx, Nietzsche y Freud, evidentemente, no son los únicos, ni los primeros. Podríamos citar, en los albores mismos del Estado y la política modernos, a un Maquiavelo (pensador *sombrío* de la burguesía que esta quisiera poder olvidar) y su desmontaje cínico, lúcido, posiblemente prematuro, pero sin duda también premonitorio, de la escisión típicamente capitalista entre ética y política, entre la racionalidad de los *valores* y la de los *fines* (como hubiera dicho Max Weber). O podríamos citar –en pleno siglo XVII, el siglo barroco de los contractualistas y el individualismo posesivo, del sujeto cartesiano– a Spinoza, el filósofo de la *potencia de la multitud*, que de ninguna manera despacha al individuo, pero lo piensa siempre, por un lado, *escindido* entre su razón y sus afectos (el antecedente para Freud es innegable), y por otro alimentando su propio *conatus* –su deseo de "persistir en el ser"– del *conatus* de la *multitudo*, sin la cual su potencia individual se debilita y apaga. Ambas son ya posturas *contra*-modernas de una Modernidad alternativa. Pero se sitúan históricamente en la fase de *ascenso* del poder burgués; más aún, en un momento *fundacional* de ese poder.

Marx, Nietzsche y Freud, en cambio, son pensadores de la *crisis*, de la fase del *declive*, que puede ser muy prolongada –de hecho, como sabemos, estamos aún en ella– pero que no tiene retorno: y no porque su tiempo sea "lineal", sino porque ha alcanzado (los tres pensadores lo perciben, por distintas razones) la saturación de sus contradicciones, su "techo" *catastrófico*. Por eso, en los tres, se verifica la ya aludida insistencia en una *tragedia de la cultura* –como la denomina otro cuasi contemporáneo de todos ellos, Georg Simmel– en la que las *formas* "universales" y anquilosadas de la cultura son impotentes para contener las particularidades múltiples de lo *viviente*, y entonces amputan estas últimas. Un lugar intermedio, habría que añadir, lo ocupan –entre fines del siglo XVIII y principios del XIX– el *Sturm und Drang* y los *románticos*, sobre todo los alemanes, que olfatean la crisis de la Modernidad en un momento y lugar que no les permite concebir aun una verdadera alternativa, y por ello su borrador

contra-moderno mira hacia atrás y se reviste de un ropaje "reaccionario", de ensoñaciones semifeudales e idealismos utópicos irrealizables. No obstante, no son fácilmente descartables como *meros* reaccionarios: el *anticapitalismo romántico*, además de haber producido maravillosa poesía y nada despreciable filosofía, tiene un valor "sintomático" que hoy bien podría informar, en una suerte de "retorno de lo reprimido", la teoría crítica "periférica"[9].

Ahora bien: todos los que hemos nombrado son pensadores *eurocentrados* cuyo pensamiento constituye (objetiva, y a veces también subjetivamente) una crítica potencial de la cultura *euro-moderno-céntrica*. Su visión "periférica", absolutamente indispensable para la construcción de una teoría crítica *en cualquier parte*, es no obstante una "visión interior". Se trataría ahora de examinar la posibilidad de una crítica (objetiva o subjetiva) construida desde lo que antes denominábamos el *linde* o el *umbral*: un lugar de *entrecruzamiento conflictivo* entre Europa y sus "Otros" que es *estructuralmente* "periférico" –incluso por razones geográficas– y cuya mirada es *necesariamente* oblicua, "barroca", puesto que ese umbral es donde se articulan –de forma *desigual y combinada*– la historia de los *vencedores* y la de los *vencidos*. Y cuando decimos la "posibilidad" no nos referimos a la plena *actualidad* de ese posible, pues es obvio que hoy esa posibilidad existe. La pregunta es más bien por cómo ubicar las *condiciones originarias* dentro de cuyos parámetros históricos todavía vigentes contamos hoy con esa posibilidad. La constatación de esas condiciones históricas *objetivas* para una teoría crítica de la contra-Modernidad quizá nos permitiría –dado que no creemos en la *linealidad* de la historia moderna– operar asimismo *subjetivamente*, "conscientemente" una *repetición* de esas condiciones conceptuales, claro está que en un contexto muy distinto, aunque no completamente *ajeno* al del origen.

Para hacer esa constatación debemos nuevamente *sumariar* –en el doble sentido del término– la definición "oficial" de la Modernidad.

Como hemos recordado antes, el uso del vocablo *Modernidad* fue asociado a ciertos acontecimientos o procesos "emblemáticos": el Renacimiento, la Reforma Protestante, las "revoluciones burguesas" (y, particularmente para

[9] Cfr., para esto, *Révolte et mélancolie. Le Romantisme à contre-courant de la Modernité* (Löwy y Sayre, 1992).

nosotros, por sus supuestos efectos sobre las independencias americanas, la Revolución llamada "francesa"), la revolución industrial, el surgimiento y consolidación de los grandes Estados nacionales, el constante progreso científico-técnico, el individualismo, la "desacralización" y "laicización" de la vida social, la progresiva "democratización" de la esfera de lo público (y la propia *división* de las esferas de lo público y lo privado), etcétera. Todo ello –y un sinnúmero de estructuras semejantes vinculadas a todo ello– constituye, como es sabido, la *totalidad* compleja que se denomina "Modernidad". Para un pensamiento crítico "periférico", situado no *afuera* sino en el *linde* de la Modernidad –recordemos a Borges: el umbral es el punto de encuentro entre dos espacios– se trataría de ubicar las *fallas* (otra vez, en todos los sentidos en que hemos usado esa palabra) de tal definición. Empezando, por ejemplo, por una pregunta muy simple, y que puede parecer obvia –pero que justamente por su obviedad, suele despacharse sin mayores interrogantes–: a saber ¿qué puede significar *cada una* de esas cosas –no digamos ya todas ellas juntas– para, por ejemplo, un *bantú* del África subsahariana, un *chipaya* del altiplano andino, un *dogon* del Senegal, un *náhuatl* del Yucatán, un *tuareg* del Rif magrebí, un *tungús* de las estepas siberianas? Evidentemente, nada. O, en todo caso, si *ahora* significan algo, es solo porque esas culturas fueron "incorporadas"–por no decir *tragadas*– por la cultura occidental/eurocéntrica moderna.

Por una cultura que logró, en los últimos 500 años, un grado de hegemonía tal que puede "verosímilmente" aparecer como *la* cultura, sobre cuyo paradigma se miden –normalmente en menos– los logros y carencias de todas las demás. "Normalmente en menos", decimos: hace ya unas cuatro décadas que el notable antropólogo francés Pierre Clastres señaló, agudamente, que la cultura occidental tiene el hábito de calificar a las otras por su *falta*: sociedades *sin Estado*, sociedades *sin* producción de excedente para el intercambio, sociedades *sin* acumulación de capital, sociedades de *subsistencia*, y así siguiendo. Pero –se pregunta Clastres (1974)– ¿y si las calificáramos, al revés, por la positiva? Es decir, por ejemplo: sociedades no *sin* sino *contra* el Estado (pues se resisten a diferenciar una esfera de la vida social que domine políticamente a las otras), o sociedades no *sin* sino *contra* la producción de excedente (pues no les interesa acumular más de lo necesario para satisfacer sus necesidades de reproducción), sociedades no de *subsistencia* sino, al contrario, de *superabundancia*

(pues, por las mismas razones, su "tiempo socialmente necesario" de trabajo es mucho menor que el nuestro, y viceversa, su "tiempo libre" mucho mayor). Y algo similar propone Carlo Severi (2010) cuando postula que no se trata de sociedades *sin* escritura, puramente "orales", sino con *otra(s)* "escrituras", que entonces no suponen una *falta* o un *"retraso"*, sino "la *coronación* de un proceso que conduce desde las relaciones imagen/palabras más simples... a verdaderas y propias artes no occidentales de la memoria". Es decir: no se trata de "etapas" más avanzadas o más atrasadas de una misma lógica, sino de lógicas y "temporalidades" diferentes.

Esta parece ser una manera de apartarse de lo que, en los últimos 500 años, se ha vuelto la *filosofía de la historia* dominante: el concepto de una historicidad única, lineal, evolutiva, "etapista" y teleológica (ese tiempo "homogéneo y vacío" del que habla Walter Benjamin) que ha naturalizado a la Modernidad occidental como meta o punto de llegada al cual *todas* las sociedades *deberían* haber arribado. Y no estamos hablando de un pensamiento cualquiera: su más sofisticada culminación es, por supuesto, como ya hemos mencionado, la filosofía de la Historia de nadie menos que Hegel, para la cual la historia (occidental), como es sabido, es la historia de la mismísima *Razón* como tal. Estamos, aquí, en el pleno reinado de una gigantesca operación *fetichista* (en el sentido de un Marx, pero también de un Freud), a través de la cual la *parte* –*una* historia, *una* concepción de la temporalidad, *una* cultura– sustituye a (y se hace sinónimo de) el *todo* complejo de *las* historicidades diferenciales.

No es, desde ya, una operación meramente "filosófica" o ideológica, sino fundada en un ejercicio del poder *real*, que redibujó el mapa del mundo a partir de 1492. Pero ese poder persiste, pese a que el colonialismo ya no exista *formalmente*. ¿O acaso en nuestras escuelas secundarias no se sigue enseñando la historia *universal* bajo las etiquetas periodizadoras de las edades "antigua", "media", "moderna" y "contemporánea", que son etapas identificadas mayoritariamente con la historia *europea*? No basta entonces con la crítica del colonialismo. Hay que sumarle la crítica de lo que Aníbal Quijano, célebremente, denominara la *colonialidad* del poder/saber: en palabras de Walter Mignolo, "la lógica de control que conecta a todas esas instancias (coloniales) desde el siglo XVI hasta hoy", y cuya máscara es precisamente el concepto de *modernidad*.

Retomemos, pues. "Modernidad", para saltearnos los eufemismos, es un concepto que se recubre con la emergencia del modo de producción capitalista: el primer modo de producción de la historia que, como ha mostrado Marx, tiene la tendencia *constitutiva* a volverse mundial, por sus propias necesidades de reproducción "ampliada". El capitalismo es *inseparable* de lo que ya vimos que Samir Amin llama la *mundialización de la Ley del valor del Capital*. Es inseparable, por lo tanto, del *colonialismo* (y de la "colonialidad") bajo cualquiera de sus formas directas o indirectas (ya fuera colonialismo puro, o bien semi-colonialismo, neo-colonialismo, "imperialismo", "pos-colonialismo", etcétera). La colonización/colonialidad es entonces un factor *decisivo* en la propia conformación de la "modernidad".

La Modernidad *eurocentrada* pretende ser, como dijimos, el reino de la *Egalité / Liberté / Fraternité*. Pero, ¿para *quiénes*? Como queda palmariamente claro ya en el análisis que hace Marx en el famoso capítulo XXIV de *El Capital*, la explotación de la fuerza de trabajo esclava o semiesclava en América es absolutamente *decisiva* para el proceso de la así llamada "acumulación originaria" de capital, que –como también lo dice Marx– ya forma parte de la historia del capitalismo. Aquella colonización y esta explotación son parte de la *"base económica"* de la Modernidad, por lo menos al mismo título que las "causas internas" del desarrollo europeo. Más aún: si, atendiendo a lo dicho sobre la tendencia *estructuralmente* mundial del capitalismo, tomamos como "unidad de análisis" ya no los estados europeos sino –como lo ha propuesto Immanuel Wallerstein– el *sistema-mundo* global (1979), la aludida explotación de la fuerza de trabajo esclava y semiesclava de los aborígenes americanos y los africanos forzadamente "importados" *forma parte* (y bien sustantiva) de la separación a escala mundial entre el productor directo y los medios de producción, que el propio Marx señala como condición *sine qua non* de la emergencia del capitalismo, es decir de la Modernidad. Y todo esto es *también* la "base económica" (aunque desde luego con todas las complejísimas mediaciones del caso) de aquella "filosofía de la historia" dominante de la cual hablábamos.

El proceso *conjunto* de colonización y colonialidad tuvo, para lo que aquí nos interesa, tres enormes consecuencias interrelacionadas: a) la *detención* de los procesos de desarrollo autónomo de las sociedades colonizadas bajo

sus propias lógicas *no*-capitalistas (y no *pre*capitalistas, lo que supondría recaer en la teleología lineal); b) la *incorporación* violenta y subordinada de esas sociedades a la lógica instrumental de la acumulación mundial de capital para beneficio de las clases dominantes europeas –y también las "periféricas" subordinadas–; y, c) la *invisibilización* y *fagocitación* de las historias diferenciales y/o los ritmos temporales distintos de esas sociedades en la "linealidad" del llamado *progreso*.

Estos son los (sustantivos) momentos de *barbarie* inseparables de ese documento de *civilización* que es la Modernidad –para decirlo con la ya canónica fórmula benjaminiana.

Pero, si lo anterior es mínimamente plausible, entonces la Modernidad, decididamente, *no es* una "exportación" occidental a las sociedades "atrasadas". Para empezar, porque *no había* sociedades "atrasadas", sino sociedades con lógicas y ritmos históricos diferentes a los de Europa: solo pueden *aparecer* como atrasadas cuando la lógica lineal de la Modernidad occidental se impone como la única y "natural" sobre la base de su *dominación* sobre las otras. Y, para continuar, porque son los "vencidos" de la historia –retomando el lenguaje de Benjamin (2001)– los que han hecho una contribución *forzada*, pero también *decisiva*, según hemos visto, a la construcción de la Modernidad. La Modernidad *es* esta "totalidad" *fallada*, fracturada, constitutivamente conflictiva, desgarrada, y no solamente una *parte* que pasa por ser una suerte de esfera armónica preconstituida y cerrada sobre sí misma, de la cual la otra parte, la "alteridad" extraña, debe "aprender". Los pueblos, las sociedades, las culturas colonizadas, a partir de 1492 no son más una *exterioridad* respecto de la Modernidad occidental: todo lo contrario, la Modernidad misma se construye *mediante* su incorporación violenta y genocida/etnocida.

Pero entonces, cuando se aborda por ejemplo la cuestión de los movimientos independentistas del siglo XIX, y para completar la crítica de la *colonialidad* ¿no deberíamos pensar también los *efectos* que esos movimientos tuvieron *sobre* la configuración de esa segunda modernidad política (y, ya lo dijimos, filosófico-cultural), y no verlos exclusivamente como "efectos" a ellos mismos? Exploremos, hipotéticamente, un ejemplo histórico de esa vía *contra*-moderna.

5.

Una demostración fehaciente de la persistencia de la *colonialidad del saber* es precisamente el hecho de en el año 2010 se haya celebrado, en el conjunto del continente americano al sur del Río Grande, el "bicentenario" de las gestas de emancipación anticolonial. Nada tenemos en contra de esa celebración, y hay hoy, en América Latina, algunas buenas razones para festejarla. Pero es asimismo justo recordar que –para el conjunto del continente, más allá de que cada una de nuestras naciones celebrara en su fecha correspondiente– ella debió llevarse a cabo en 2004. ¿Por qué? Porque fue en 1804, y no en 1810, que se declaró la primera de esas independencias, después de trece años de una violentísima guerra revolucionaria que costó la friolera de 200.000 vidas, una suma inaudita para las revueltas de la época.

Nos referimos, por supuesto, a la Revolución haitiana, estallada en 1791, la primera –por lo tanto, la *fundante* del movimiento que en las primeras décadas del siglo XIX recorrió toda la región– y la más radical, por muy lejos, de aquellas gestas emancipadoras. Sus efectos sobre la constitución de lo que dio en llamarse la "segunda modernidad" –signada por las grandes revoluciones burguesas y las transformaciones político-culturales a partir de 1789– fueron descomunales, como intentaremos en seguida mostrar. Por ello mismo, fueron también virulentamente *ninguneados* –para recurrir al habla popular mexicana– o *forcluidas*– para recurrir a la jerga psicoanalítica lacaniana. La *excepcionalidad* impensable de la Revolución haitiana proviene, en primer término, del hecho insólito de ser la *primera y única* revolución de esclavos en toda la historia de la humanidad que logró, en su momento, vencer, tomar el poder, decretar la abolición de la esclavitud y fundar una nueva nación, la primera nación independiente de América "Latina" y el Caribe.

Pero, además, decíamos –y esto seguramente tiene mucho que ver con aquel "ninguneo"– fue por lejos, incomparablemente, la más *radical* desde un punto de vista social, étnico-cultural e incluso, lo veremos, "filosófico". Porque fue la única de las revoluciones emancipadoras en la cual fue *directamente* la clase (y "etnia") explotada por excelencia –los esclavos de origen africano– la que tomó el poder, mientras que en los restantes (y posteriores) movimientos independentistas, fueron las nuevas burguesías "criollas" emergentes las que

conformaron los elencos políticos dominantes, y sobre todo las que se beneficiaron económica y socialmente con la independencia formal. Solamente la haitiana fue una revolución no solo protagonizada sino *dirigida* "desde abajo". Excelente motivo para olvidarse de ese "mal ejemplo".

Si se nos permite una pequeña *boutade* "decolonial" y "contra-moderna", de la Revolución haitiana puede decirse que fue *tan* "moderna" que fue *más francesa que la "francesa"* ... pero porque fue haitiana. Tratemos de explicarnos, aunque sea muy esquemáticamente. La Revolución "francesa", producida en 1789, emite ese magnífico documento titulado *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Haití, por entonces llamada Saint-Domingue, colonizada por Francia desde fines del siglo XVII, era la colonia comparativamente *más rica* de todas las colonias americanas, y quizá del *sistema-mundo* en su conjunto (algo que hoy suena sencillamente increíble, dada la situación abyecta de ese pobre país). Proporcionaba más de la *tercera parte* de la totalidad de los ingresos de su potencia colonial. Por lo tanto, los esclavos de origen africano –medio millón de seres sobre cuya explotación indescriptible se levantaba esa inmensa riqueza proveniente del azúcar, el café, el tabaco y el índigo– rápidamente tuvieron que enterarse de que, como era "lógico", la *universalidad* de los Derechos del Hombre tenía límites *particulares* muy precisos; tan particulares que tenían un color igualmente preciso: el color *negro*.

Fue eso lo que provocó el estallido de la revolución, hasta lograr que, en 1794, luego de tres años de violentísima lucha, y recién *a los cinco años* de la Declaración, Robespierre decretara la abolición de la esclavitud en las colonias francesas. Es decir: fue la Revolución haitiana la que literalmente *obligó* a la francesa a ser consecuente con sus propios principios iniciales de libertad "universal". ¡Menuda muestra de una flagrante *falla* de la Modernidad *eurocentrada*![10]

La Revolución haitiana hace, pues, una contribución sustantiva a la Modernidad *política,* Modernidad que, sin embargo, ha quedado exclusivamente identificada con la Revolución francesa. La lucha de los exesclavos, desde ya, tuvo que continuar. En 1802, el primer cónsul Napoleón Bonaparte restaura la

[10] En lo que sigue, seguimos en esencia los argumentos expuestos en *La oscuridad y las luces* (Grüner, 2010).

esclavitud en las colonias francesas (que no volverá a ser abolida hasta 1848: Francia ostenta el "mérito" de ser la única potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud dos veces). La restaura, entiéndase, en *casi* todas las colonias: en Haití (todavía Saint-Domingue) las tropas de Napoleón sufren la derrota más ignominiosa de toda su carrera hasta Waterloo. Conclusión: los grandes imperios pueden ser derrotados por sus "víctimas", cuando estas logran, por su propia acción, *des-victimizarse*.

Las contribuciones de la Revolución haitiana a la Modernidad no se detienen allí. Nada menos que Hegel publica su *Fenomenología del Espíritu* (que incluye la famosa Sección IV sobre la "dialéctica del amo y el esclavo") en 1807, apenas tres años después de la Revolución haitiana. No es un azar. Es sabido, incluso por las declaraciones del propio Hegel, que era un pensador extremadamente atento a y conocedor de todos los acontecimientos políticos de su época. Susan Buck-Morss (y en sus huellas varios otros autores), en su ya pequeño clásico *Hegel y Haití* (2005), demuestra sin duda posible que es la Revolución haitiana la que inspira esa "alegoría" filosófica hegeliana. Pero antes, generaciones enteras de exégetas de Hegel, tributarios inconscientes del eurocentrismo, dieron por sentado que se refería a la Revolución francesa (quince años anterior a la independencia haitiana), aduciendo que Hegel jamás menciona la Revolución haitiana. ¡Pero –por lo menos allí– tampoco menciona a la francesa!

Aquí está funcionando a pleno, de nuevo, la *colonialidad del poder/saber*: si uno piensa la Modernidad como un exclusivo "producto de exportación" de Europa al resto del mundo, es obvio que le resultará inconcebible que unos esclavos desarrapados (y para colmo ¡negros!) que están "fuera de la historia", hayan sido capaces de esa contribución descomunal, no solamente a la Modernidad política sino a la *filosófica*, como es la monumental *Fenomenología* hegeliana. Esta *renegación* es parte del *des-conocimiento* –que no es lo mismo que la ignorancia– a que fue sometida la Revolución haitiana y todas sus enormes consecuencias: de su *impensabilidad*, como dice el gran historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (1995). Es inimaginable, en efecto –y este es otro y central tema de la teoría crítica desatado, y pensable a partir de la Escuela de Frankfurt o de Sartre–, esa *dialéctica negativa* y esa *destotalización* que opera la Revolución haitiana de la modernidad, al confrontarla con un

conflicto irresoluble que desgarra la modernidad desde su propio interior: es una época que consagra los principios de la libertad individual, la igualdad y la fraternidad... pero cuya "base económica" es la esclavitud más degradante, el genocidio, el etnocidio. "Documento de civilización = documento de barbarie", para volver a Benjamin (2001). La Revolución haitiana, por ello, es entre otras cosas una declaración *contra*-moderna hecha desde el linde "periférico" de la Modernidad.

Y Hegel, al contrario de sus intérpretes, advirtió perfectamente este dilema trágico, si bien en su obra posterior contribuyó a "oscurecerlo". Hay entonces también una gigantesca contribución *filosófico-crítica* de la Revolución haitiana, que incluso anticipa en un par de siglos todos nuestros debates actuales sobre el "multiculturalismo", las "políticas de la identidad" o el "poscolonialismo".

¿Por qué nos atrevemos a decir esto? Para empezar, *Haití* no es, curiosamente, una palabra africana, sino *taína*, la lengua de los pueblos originarios de la isla, que habían sido prácticamente exterminados ya a principios del siglo XVI, antes de que llegaran los esclavos africanos. Los afroamericanos, pues, recuperan un nombre aborigen, en homenaje a aquellos, para nombrar a la nueva nación que están fundando. Es para sacarse el sombrero.

Pero hay más. La primera Constitución haitiana de 1805 (promulgada por Jean-Jacques Dessalines sobre esbozos anteriores del gran líder revolucionario Toussaint Louverture) decreta, en su artículo 14, que todos los ciudadanos haitianos *serán denominados "negros"*: es un cachetazo irónico a la falsa universalidad moderna. Es como si los exesclavos dijeran: ¿De modo que nosotros éramos el *particular* que no entraba en vuestra *universalidad*? Pues bien, ¡ahora el *universal* somos nosotros: *todos* negros! Eso instala en la "agenda" incluso europea la discusión, antes invisibilizada, sobre la *esclavitud* y la *negritud*, que atraviesa todo el siglo XIX y, sobre todo, el XX, con huellas –aunque frecuentemente subterráneas– en la filosofía, la literatura y el arte; hemos registrado esas huellas en la narrativa, la poesía y el teatro de autores capitales de la Modernidad: Victor Hugo, Prosper Merimée, Eugéne Sue, Lamartine, Rimbaud, pasando por el gran debate sobre la *négritude* lanzado en la década de 1930 por Aimé Césaire y continuado en los 50 por Frantz Fanon (para los cuales Sartre escribió famosos prólogos) hasta llegar hoy a Édouard Glissant o al Premio

Nobel de Literatura Derek Walcott, cuyo monumental poema épico *Omeros* es una trasposición de la *Ilíada* a la historia de la esclavitud afroamericana y la Revolución haitiana. Y no hace casi falta mencionar las novelas de Alejo Carpentier *El reino de este mundo* y *El siglo de las luces*, ambas directamente vinculadas a la "ficcionalización" de la Revolución haitiana, sin olvidar la gran trilogía "tolstoiana" del narrador e historiador norteamericano Madison Smartt-Bell, *A Novel of Haiti*.

Todo esto está muy negado. Ni siquiera muchos de los más importantes historiadores y teóricos marxistas (consúltese a Eric Hobsbawm, o a grandes historiadores de la Revolución francesa como Albert Soboul y Georges Lefebvre) se hacen cargo del tema. A través de la historia de la Modernidad, el "negro" fue construido como una especie de alteridad exótica, como si nada hubiera tenido que ver con la propia constitución de la Modernidad, y de la peor manera (incluso "el indio" ocupa hoy en Latinoamérica un lugar comparativamente más reconocido, al menos en términos simbólicos).

Eso en el mejor de los casos. En el peor, está por supuesto la cuestión del *racismo*, que es también un invento de la Modernidad, con el cual mucho tiene que ver la esclavitud. En efecto, se puede decir que la ideología racista –y sobre todo a partir de su "cientifización" en los siglos XVIII y XIX– es una respuesta ideológica a la contradicción insoluble que señalábamos más arriba entre la premisa filosófica de la libertad individual y la realidad material de la "base económica" esclavista. Una respuesta que se adecua perfectamente a la célebre definición de Lévi-Strauss (1967) del mito traspuesto a la ideología política de los dominadores: un discurso que busca resolver en el plano de lo imaginario los conflictos que no tienen solución posible en el plano de la realidad.

Esa radicalmente *moderna* revolución está, al mismo tiempo, atravesada por elementos que –si nos atuviéramos al "tiempo homogéneo" de las concepciones de la historia dominantes en la modernidad– son notoriamente "premodernos", y aún "arcaicos". Por ejemplo, la religión *vodú*, o *vudú*, ese complejísimo sincretismo entre ciertas formas religiosas africanas tradicionales –fundamentalmente provenientes de Dahomey– y componentes del catolicismo, y que cumplió un rol esencial como aglutinadora "espiritual" de las masas esclavas durante la revolución. O el no menos notable caso de la lengua *créole*, una "lengua" en buena medida "inventada" por los colonialistas franceses

para entenderse con esclavos africanos que hablaban una veintena de lenguas diferentes, y que luego –como suele suceder– cumplió la función *inversa* de ser la lengua en la que podían entenderse entre ellos los esclavos rebelados. O el caso de la tradición *cimarrona*, vale decir de las comunidades de esclavos fugitivos de las plantaciones, que buscaban reconstruir "míticamente" las (reales o imaginarias) tradiciones de sus tierras africanas.

O sea: nuevamente nos encontramos aquí con el símbolo de esa conflagración de temporalidades históricas diversas y encontradas, "desigualmente combinadas", que hacen de la modernidad un caldero múltiple y polifónico, algo que el pensamiento hegemónico quisiera a cualquier precio reprimir.

Estratégicamente, pues, se trata de mostrar que lo que llamamos la "Modernidad" es una versión eurocéntrica de la historia de los últimos 500 años, tributaria de una teoría de la temporalidad evolucionista, teleológica, "etapista" o "progresista", ese tiempo "homogéneo y vacío" que fagocitó las historicidades paralelas y autónomas de las sociedades colonizadas y explotadas desde el propio surgimiento del capitalismo. Esta versión "oficial" postula entonces, objetivamente, una suerte de ideología de la *transparencia*, en la que la modernidad europea proyecta sus "luces" sobre la "oscuridad" del mundo hasta entonces desconocido (por Europa, se entiende). Hacer la crítica de esa ideología implica entonces devolverle una *opacidad* a esa Historia que se presenta tan "clara". Demostrar que la conformación misma de la modernidad supone un conflicto de historicidades y de ritmos temporales diferenciales y contrapuestos, y que no es que de un lado estén las "luces" y del otro la "oscuridad": lo que hay es un remolino de claroscuros violentos.

Como el *pre-texto* historiográfico para todo esto ha sido la esclavitud africana en América, y en particular la Revolución haitiana de 1791-1804, la oposición entre los colores *negro* y *blanco* se vuelve simbólica. Édouard Glissant (2005, 2009) –un importante filósofo y poeta antillano negro– reivindica ese "derecho a la opacidad" de lo que se ha dado en llamar la *créolité* (la "criollidad"), como alternativa a la *negritud* defendida por pensadores anteriores como los también antillanos Aimé Césaire y Frantz Fanon. También Glissant piensa desde el *linde*, desde el *umbral.*

Pero lo importante a tomar en cuenta aquí es el valor enorme (político, social, étnico-cultural y filosófico) del color *negro* como nudo metafórico que,

en la historia de una Modernidad que es *constitutivamente* colonial, sirve para problematizar y cuestionar críticamente las pretensiones de (falsa) universalidad de aquella Modernidad pretendidamente "totalizadora". El *negro* se vuelve entonces una suerte de analizador semiótico *contra*-moderno y *doblemente* "periférico": pues no se trata ya únicamente del *linde* América/Europa sino también África/Europa. Una manera de decirlo es que pasamos de la figura del *umbral* a la del *triángulo*: figura altamente simbólica, por otra parte, si recordamos que fue fundamentalmente el tráfico de esclavos operado por los europeos entre África y América el que hizo que el eje de la economía mundial en la Modernidad se desplazara del Mediterráneo al llamado "*triángulo* atlántico". Doblemente "periférico", asimismo, en otro sentido: si tanto África como América son ya periferias en el nuevo sistema-mundo de la Modernidad, los esclavos africanos *en* América son la *periferia de la periferia*. Su lugar *triangular* evoca todas las aporías y contradicciones ocultas de la Modernidad, y su objetiva crítica de las *fallas* de la misma, a partir de la Revolución haitiana, se hace desde la *singularidad* ahora irónicamente *totalizada* ("Somos todos negros..."), en una *inversión* de la fetichista identificación parte/Todo que es la lógica de la Modernidad *eurocéntrica*. Incluso los hoy tan discutidos problemas "identitarios" y "multiculturales" fueron ya enunciados y trastocados por esa revolución hace más de 210 años. Por ejemplo, los descendientes de los esclavos africanos que empezaron a llegar a América hace unos 500 años ¿son o no *pueblos originarios*? Darcy Ribeiro (1969), en un texto ya clásico, los denominó "pueblos trasplantados"; pero ¿cuántos siglos de "trasplante" son necesarios para que se los considere ya *nuestros*?

En todo caso, la primera de nuestras revoluciones independentistas (que, como decíamos, fue una revolución a la vez *política, social* y étnico-filosófico-cultural) abrió para la Modernidad una serie de cuestiones que en nuestra propia actualidad están muy lejos de haber sido cerradas. En conjunto, lo que *cuestionan* esas cuestiones, ya desde el origen de lo que hoy se llama "América Latina", es el imaginario ideológico *eurocéntrico* de la Modernidad, y lo hacen en el momento mismo de la constitución de la "segunda Modernidad", de esa "Modernidad de la Modernidad" que se nos había dicho quedaba inaugurada con la Revolución francesa. Si, como hemos visto, la Revolución francesa tuvo que ser *empujada* por la haitiana para ser verdaderamente "moderna",

eso significa que la Modernidad *no es* un “invento” exclusivamente europeo, y *sí es* una “Totalidad” trunca, múltiple, desigual, contradictoria, *fallada*, y en estado de permanente conflicto consigo mismo. Es en este sentido que se puede arriesgar la hipótesis de que –como condensación de lo que hemos intentado decir en esta sección– *el artículo 14 de la Constitución haitiana de 1805 es el primer ensayo crítico contra-Moderno de la historia de la Modernidad*.

6.

Pensar *hoy* la Modernidad así –bajo la lógica *contra*-Moderna del artículo 14, para retomar nuestra metáfora– sería quizá una manera de “desautomatizar” la colonialidad del saber, y de operar lo que Octave Mannoni (1973) llamaba “la descolonización de mí mismo”. Para citar nuevamente a Benjamin, sería una manera de recuperar la historia “tal como relampaguea, *hoy*, en un instante de peligro” (2001). Son las premisas básicas de lo que hemos denominado una teoría crítica “periférica” y no eurocéntrica. Todavía no sabemos bien qué es –o qué será, cuando se constituya– eso. Postulamos, por ahora, que sea una *repetición* de la lógica del artículo 14 (y, por supuesto, de tantas otras que se podrían citar: el “artículo 14” tiene tan solo la ventaja de haber sido un hito *fundacional*).

Aquí usamos el término “repetición” en el sentido aproximado de Kierkegaard –otro “contra-moderno” que valdría la pena releer y reinterpretar hoy–, cuando dice que una auténtica repetición aparece siempre como una *novedad*. La repetición del artículo 14 lo interpreta retroactivamente como un *comienzo*, aunque no como una *permanencia* igual a sí mismo: hoy, en nuestro propio contexto histórico-concreto, debe ser *releído* incorporando los insumos de todos los autores que hemos citado aquí, y tantos otros que hemos tenido que dejar afuera. Algunos de esos autores son *eurocentrados,* pero no *eurocéntricos*. Otros no son ni lo uno ni lo otro. Pero –hay que ser realistas, recusar todo exitismo ingenuo– son *muchos más*, en nuestra América, los que sin ser *eurocentrados* siguen siendo profundamente *eurocéntricos*. Por lo tanto, y desde nuestra propia *situación*, no podemos darnos el lujo de perder *ningún* potencial aliado. Sería necio de nuestra parte, partiendo como debemos partir de nuestro *americano-centramiento,* ofuscarnos en un *americano-centrismo* que replicara, aunque fuera

por una comprensible política reactiva, la lógica unilateral del adversario. Sería no reconocer nuestro lugar de conflictivo *linde*, nuestro problemático *umbral*: una teoría crítica "periférica" *es* ese umbral problemático.

Dicho esto, y aunque insistiremos en que aún no sabemos plenamente qué es esa teoría crítica, nos atreveremos a balbucear provisoriamente algunas proposiciones sobre las cuales ella podría "estar siendo":

- Es una teoría de la *Contra*-Modernidad. Creemos entender –y compartir en lo esencial– la postulación dusseliana acerca de una *trans-modernidad*[11]. Nos empeñamos, no obstante, en el prefijo *contra*. Consideramos que da cuenta más explícitamente de una mirada de oposición "periférica" y de señalamiento crítico de las *fallas* de la Modernidad, pero que se hace cargo de que estamos aún en el *umbral conflictivo* de la Modernidad, si bien –y precisamente esta es la condición de posibilidad de tal teoría– se trata de una fase de *crisis* aguda, y posiblemente terminal, de lo que hasta aquí se conoció como *la* Modernidad. No estamos todavía *más allá* de ella, sino en el *linde* catastrófico de su estallido, y queremos *situarnos* en esa perspectiva, sin renunciar a los impulsos *fallados* de emancipación/liberación de la Modernidad "clásica". Pero cabe aclarar, a este respecto, que *de ninguna manera* creemos, como Habermas, que haya un "proyecto inconcluso" de la Modernidad: ese "proyecto" está plenamente *concluido*, justamente porque su propia lógica internamente contradictoria (básicamente, la contradicción *necesaria* entre un proyecto emancipatorio y el *continuum* colonial-capitalista) lo paralizó, lo "castró", y eso ya no es reversible a menos de producirse una transformación radical y el pasaje a *otra* lógica. La teoría crítica *contra*-moderna sería la fase de "las armas de la crítica" de esa potencial transformación (cuyo completamiento, va de suyo, no podría ser obra de la pura teoría crítica, sino de su articulación con la *praxis* multitudinaria-popular).

[11] Dussel (2007). Esta propuesta dusseliana es, casi no hace falta aclararlo, perfectamente complementable con la de la Contra-Modernidad: se trata de una cuestión de matices dentro del mismo campo semántico.

- Es una teoría (ya no "contra" sino) *anticolonial*, por supuesto –y por ello se nutre también de los estudios post- y de-coloniales, así como de la "filosofía de la liberación"–, y *por lo tanto* es también *anticapitalista* –y por ello se nutre de lo mejor de las teorías marxistas. Esto debería resultar casi autoevidente: si, como hemos intentado mostrar, hay una solidaridad y mutua correspondencia dialéctica –un *continuum*, lo llamábamos– entre el colonialismo (y sus metamorfosis "neo", "semi", "post" y así de seguido) y el capitalismo mundializado, sería inconsistente, y utópico en el peor sentido del término, pretender superar la *colonialidad* por fuera de la *"capitalidad"*. Como sostiene el propio Dussel, hay una estricta articulación (una simultaneidad y una co-implicación) entre la Modernidad, los imperios europeos, el colonialismo y el capitalismo (*ibid.*). Se podría incluso ir más lejos y decir que la Modernidad *eurocéntrica* –el calificativo es necesario porque ya vimos que la Modernidad no es un bloque homogéneo– *es*, en lo sustantivo, esa articulación. El punto de la simultaneidad de la oposición al colonialismo *y* al capitalismo es importante, y posiblemente polémico: a veces no podemos evitar la impresión de que ciertos (no todos, desde ya) análisis *post*- o *de*-coloniales no la subrayan con el énfasis necesario. Estamos de acuerdo con José Gandarilla (2012) cuando advierte que la teoría crítica, hasta recientemente, ha prestado más atención a la irracionalidad capitalista que a la cuestión de la colonialidad, pero habría que advertir asimismo sobre el riesgo opuesto, y no olvidar el hecho de que la irracionalidad capitalista *es* la colonialidad y viceversa: no se puede criticar a (y luchar contra) una, sin hacerlo simultáneamente contra la otra.
- Es una teoría, como hemos dicho, que instala su plataforma crítica en el *maelstrom* mismo de los *conflictos irresolubles* de la Modernidad. Su papel es el de interrogar las razones profundas de esa "irresolubilidad". En ese sentido tiene una impronta *trágica*, aunque de ningún modo "fatalista" (son dos cosas que suelen confundirse): en todo caso, en tanto *teoría*, se ubica del lado del "pesimismo de la inteligencia". Se propone *desocultar* –para decirlo con una palabra filosóficamente prestigiosa–, mediante su hermenéutica *activa*, las pretensiones "totalizadoras" de la Modernidad hegemónica, evidenciando su carácter de *falsa* "Totalidad", y sus conflictos no-reconciliables con las *partes* que han sido excluidas para que la "Totalidad"

aparezca como tal. Su "método" es pues el de la *dialéctica negativa* en sentido adorniano: la reconstrucción del *exceso* que los "objetos" histórico-concretos representan respecto del Concepto abstracto (para el caso, el concepto "naturalizado" de Modernidad). Por las mismas razones, se coloca por definición del lado de las *víctimas* de la Modernidad. Pero al mismo tiempo, no las continúa *victimizando* en la teoría*:* piensa su carácter de *vencidos* como transitoriedad, y apuesta –es su lado "optimismo de la voluntad"– a la energía subterránea que los "vencidos" siempre, a través de la historia, supieron encontrar para (volvamos a Benjamin) *cepillar a contrapelo* la historia de los vencedores. Como teoría, pues, es una *ontología histórico-crítica*: piensa que el *Ser*... es su propia "(auto)revolución permanente".

- Es una teoría *situada*, pero –en términos estrictamente teóricos– no "territorializada". Su mirada, insistamos, es "periférica". Lo es por destino histórico, pero más aún porque su carácter *lindero* se transforma en una ventaja crítica para la percepción de las contradicciones que se juegan en los umbrales de la Modernidad. Por ello es constitutivamente *antieurocéntrica*. Pero sabe distinguir entre la ideología eurocéntrica y un pensamiento crítico *eurocentrado* que tiene mucho de aprovechable, si bien la *situación* particular-concreta que se incorpora ese pensamiento crítico indefectiblemente lo *transforma* según sus propias necesidades. Para abreviar, actúa *antropofágicamente*, en la acepción del movimiento brasileño de ese nombre.
- Es una teoría desprejuiciadamente *abierta* a las complejidades, incluso las contradicciones, de la realidad y de otras teorías críticas concernidas con esa realidad. A este respecto, una cuestión que no puede darse el lujo de despachar alegremente es la del *retorno de lo religioso* en el mundo de hoy. Es un tema enormemente difícil, que no podemos abordar aquí, pero que será necesario hacer. Su "síntoma" teórico más importante es el auge, en las últimas décadas, de la denominada *teología política*. Muchos de los desarrollos en ese terreno, con la debida cautela, son perfectamente utilizables, y aun indispensables, para una teoría política *contra*-moderna, puesto que dan cuenta de otra *falla* en la versión hegemónica de la Modernidad (que a veces incluye algunos desarrollos del propio marxismo): *no hubo* tal pretendida "laicización" definitiva. La concentración excluyente de la Modernidad colonial-capitalista en la *racionalidad instrumental* y en la *metafísica*

> *de la técnica*, conjuntamente con el retroceso de la izquierda durante las décadas de los 80 y 90, más la degradación mundial del liberalismo democrático, hizo mucho para retirarle al mundo todo sentido de alguna *"trascendencia"* (aunque este significante no sea del todo satisfactorio). Eso redundó en el aludido "retorno" de lo religioso, tanto en el mejor como en el peor (los terrorismos fundamentalistas –no solo islámicos–, por ejemplo) de sus registros. Como decíamos, no es algo que una teoría crítica pueda darse el lujo de pasar por alto. Por otra parte, en especial en Latinoamérica contamos con la tradición de la *teología de la liberación* (aunque hoy sus huellas parecen un tanto confusas). Y, además, es interesante que buena parte del actual pensamiento crítico *eurocentrado* (pensemos en nombres como Badiou, Zizek, Agamben, Taubes, etcétera) haya recogido una impronta de la *teología política* "de izquierdas" (aunque en el siglo XX la expresión misma haya quedado identificada con el nombre de Carl Schmitt), que tuvo toda una línea de presencia incluso en lo mejor del marxismo "herético" (Walter Benjamin, Ernst Bloch, el último Horkheimer, etcétera).

Todas estas proposiciones son discutibles, y *deberían* ser discutidas, corregidas, aumentadas, refutadas. Sobre lo que descontamos que puede haber un acuerdo básico es acerca de la *necesidad*, incluso la *urgencia*, de la reconstitución de una teoría crítica "periférica". Ello *está* ocurriendo, como lo demuestra que en este breve ensayo hayamos podido –hayamos *tenido* que– citar a tantos autores –y ellos aún son unos pocos. Pero parecería que hay que acelerar el paso. Nuestro mundo está atravesado por una *crisis catastrófica*. Es, en primer lugar, sin dudas, la crisis (por lo visto interminable) del capitalismo. Pero no es solo ella; o, en cualquier caso, ella arrastra muchas otras crisis, empezando por lo que podríamos llamar un *colapso antropológico*: ya no sabemos bien, hoy, qué es exactamente la humanidad. Y por momentos nuestras teorías, aun las mejores, dan la sensación de atrasar, o de no poner llevar el paso de esas inminencias.

Esa crisis todavía no es tan aguda en Latinoamérica –al menos si la comparamos con, digamos, África, e incluso con algunas regiones de Europa (allí está Grecia, por ejemplo). Pero llegará, y a no tan largo plazo. Algunas transformaciones que se han producido en la última década en parte del continente están mostrando signos de agotamiento. Los gobiernos "reformistas" (o

"progresistas", o "populistas", o "postneoliberales", o como se quieran llamar) chocan con los límites que les impone su renuncia a traspasar las fronteras del *sociometabolismo del Capital* (Mészáros, 2006). En esos términos, y puesto que hemos visto la imbricación entre ambos, tampoco pueden romper consecuentemente con la *colonialidad,* pese a ciertos gestos apreciables. Aun para llevar adelante sus políticas más defendibles, prefieren movilizar a las masas populares –cuando lo hacen– *desde arriba*, antes que confiar en su iniciativa y organización autónoma. Si esta lógica política no se transforma radicalmente –y desde el mero Estado no se hará, constreñido como está por sus limitaciones de (posición) de *clase*– deberán terminar sometiéndose a la voluntad globalizada del gran capital, como le acaba de ocurrir al gobierno de Syriza en Grecia. En ausencia de una izquierda decidida y masiva a nivel mundial, toda la ganancia es para la derecha, y la "alternativa" de (falsa) resistencia es la perversión política del terrorismo fundamentalista, perfecto complemento del terrorismo imperial que ha transformado el mundo en un abyecto campo de batalla de una crueldad inaudita. Nunca antes se ha visto tal reducción de la política a la *guerra permanente*.

Nuevamente, estas contradicciones irresolubles dentro de los límites del *sistema-mundo* harán reiniciarse el ciclo *más* capitalismo/*más* colonialidad. Por supuesto, no es un problema solamente económico y político, sino profundamente ideológico-cultural y aun *civilizatorio*. La completa degradación de *las* políticas a nivel mundial –y su sustitución por el reinado omnisciente del fetichismo de la mercancía y el consumismo de "cultura" de baja estofa, con su consiguiente producción de una subjetividad de masas vacía e indiferente, más la totalitaria administración de los cuerpos mismos por lo que se ha llamado el *bio-poder*– imponen una redefinición de *lo* político, entendido como *re*-anudamiento del lazo social, o como *re*-fundación de la *polis* humana, de una *ekklesia* que recupere el sentido del *común* (material, cultural e incluso "espiritual"), hoy expropiado, *secuestrado* por un Poder que para colmo está en avanzado estado de putrefacción.

Esto, repitamos, no lo hará por sí misma ninguna *teoría*, por más crítica que sea. Sin embargo, no se hará tampoco sin pasar por el *momento* teórico-crítico "periférico" y *contra*-moderno. Y a pesar de todo, Latinoamérica está hoy, quizá, en mejores condiciones que nadie para buscar los fundamentos de esa

esperanza a que se refiere Sartre en nuestro epígrafe. Para recuperar la alegría exaltada de un "lanzarse al ruedo" de nuevo, profiriendo la exclamación del entrañable Sherlock Holmes, cuando, calzándose la gorra y las botas, decía: "¡Vamos, Watson! ¡La partida comienza!".

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (2010). *Dialéctica negativa*. Madrid: Akal.

Amin, Samir. (1999). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Benjamin, Walter. (2001). *Sobre el concepto de Historia*. Santiago de Chile: Arcis.

Bhabha, Homi. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

Buck-Morss, Susan. (2005). *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Norma.

Clastres, Pierre. (1974). *La société contre l'État*. París: Minuit.

Dussel, Enrique. (2007). *Materiales para una política de la Liberación*. México: UANL/PyV.

Dussel, Enrique. (2013). Meditaciones anticartesianas: sobre el origen del antidiscurso de la Modernidad. En José G. Gandarilla S. y Jorge Zúñiga (Comps.), *La Filosofía de la Liberación, hoy. Sus alcances en la ética y la política*. México: UNAM.

Echeverría, Bolívar. (2000). *La modernidad de lo barroco*. México: Era.

Gandarilla Salgado, José G. (2012). *Asedios a la totalidad. Poder y política en la modernidad desde un encare de-colonial.* Barcelona: Anthropos.

Glissant, Édouard. (2005). *El discurso antillano*. Caracas: Monte Ávila.

Glissant, Édouard. (2009). *Philosophie de la relation*. París: Gallimard.

Grüner, Eduardo. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

Gruzinsky, Serge. (2007). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.

Hegel, G. W. F. (1980). *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Alianza.

Horkheimer, Max. (1974). Teoría crítica y teoría tradicional. En Max Horkheimer, *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1971). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric. (1991). *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Londres: Verso.

Lévi-Strauss, Claude. (1967). La estructura de los mitos. En Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Löwy, Michael y Sayre, Robert. (1992). *Révolte et mélancolie. Le Romantisme à contre-courant de la Modernité*. París: Payot.

Macpherson, C. B. (1979). *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*. Barcelona: Fontanella.

Mandel, Ernest. (1968). *El capitalismo tardío*. México: Era.

Mannoni, Octave. (1973). *La otra escena*. *Claves de lo imaginario*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marcuse, Herbert. (1969). *Eros y civilización*. Barcelona: Seix Barral.

Marx, Karl. (1968). *El Capital*, Tomo I. México: FCE.

Marx, Karl y Engels, Friedrich. (1971). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblos Unidos.

Marzo, José Luis. (2010). *La memoria administrada*. Buenos Aires: Katz.

Mészáros, István. (2006). *Para além do Capital*. San Pablo: Boitempo.

Ribeiro, Darcy. (1969). *Las Américas y la civilización*. Buenos Aires: CEAL.

Ricoeur, Paul. (2003). *El conflicto de las interpretaciones*. México: FCE.

Severi, Carlo. (2010). *El sendero y la voz. Una antropología de la memoria*. Buenos Aires: SB.

Trouillot, Michel-Rolph. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Venturi, Robert. (2000). *Aprendiendo de Las Vegas*. Barcelona: Gustavo Gili.

Wallerstein, Immanuel. (1979). *El moderno sistema mundial,* Tomo I. México: FC

Negro sobre Blanco

Genealogías críticas anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el concepto de negritud en la literatura*

A Pepe Gandarilla, Alejandro De Oto y Eduardo Restrepo, por los buenos ratos en México y Buenos Aires.

1.

Esta conferencia, entresacada e incluso "autoplagiada" de cosas que hemos arriesgado en otros textos (cfr. Grüner, 2010)[1], responde a la exploración vacilante de diversos territorios. Uno de esos territorios –y es uno que al autor de este ensayo le interesa, o más bien le *apasiona*, de manera particular– es el de las *huellas* (intencionales o no) estético-literarias y/o ensayístico-culturales que con mayor o menor explicitud ha dejado la cuestión de lo que allí llamábamos la *bifurcación catastrófica* de la esclavitud afroamericana, la colonización y la Revolución haitiana de 1791/1804, y en particular la compleja cuestión de la *negritud*, ese permanente y quizá insuperable malentendido.

* Publicado originalmente en Bidaseca, Karina (Comp.) (2016). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África y Oriente*. Buenos Aires: CLACSO/UNSAM/IDAES.

[1] Este no es, pues, un texto totalmente "nuevo", pero sí *diferente*. Le agradezco por ello a Karina Bidaseca, cuya invitación a participar del *II Congreso de Estudios Poscoloniales* y de las *III Jornadas de Feminismo Poscolonial* me obligó a revisar, corregir, ampliar, profundizar y en algún caso "(auto)criticar" esas cosas, que tenía algo olvidadas, pero que entonces ahora retomo con entusiasmo.

Como se verá, estamos partiendo de la hipótesis de que el concepto de *négritude* (adoptamos ahora su grafía francesa), que en la década de 1930 hiciera polémicamente célebre Aimé Césaire, así como sus efectos sobre la cultura *tanto* latinoamericana/caribeña *como* europea (y especialmente francesa) tiene su condición originaria de posibilidad en dicha Revolución haitiana. El hecho de que esta evidencia no haya sido reconocida aún con toda la fuerza que merece, sin duda es un capítulo más del gigantesco proceso de *negación* a que fue sometido ese acontecimiento independentista haitiano, negación demostrada una vez más por el hecho de que en 2010 se celebró en todo el continente el mal llamado Bicentenario de la(s) independencia(s) de América Latina, pasando por alto alegremente que el puntapié inicial de esa gesta *no fue* en el año 1810, sino en 1804. Semejante ocultamiento ¿tendrá que ver con que esa revolución no solo fue la primera sino en todo sentido la *más radical*, puesto que fue la única donde fueron los miembros de la clase (y "etnia") explotada por excelencia, los esclavos de origen africano, y no las élites blancas (la nueva clase proto-dominante emergente de las colonias) las que tomaron el poder y fundaron una nueva nación? ¿Tendrá que ver, además, con que esos esclavos, obviamente, eran *negros*, y crearon lo que ellos mismos denominaron una república *negra*? En todo caso, no es un dato menor que el concepto de *négritude* –que hoy a muchos se les puede aparecer como un fenómeno muy particular y más o menos "exótico", circunscripto al Caribe francés y quizá a unos lejanos debates parisinos– sea efectivamente un *efecto* de ese "puntapié inicial", y entonces sea también, en esa medida, estrictamente *inseparable* de toda la historia anticolonial y postcolonial de nuestro continente, así como testigo privilegiado de sus complejidades, contradicciones e impotencias.

Pero, no nos desviemos. Aquellas huellas que nombrábamos podrían ser examinadas, por lo menos, en cuatro planos diferentes pero superpuestos, entre los cuales se ha establecido una subterránea pero muy singular relación dialéctica: 1) Huellas en la literatura *europea* –y especialmente, como es lógico, francesa, aunque no exclusivamente– del siglo posterior a la Revolución haitiana; se las encontrará en autores tan significativos como Victor Hugo, Alphonse de Lamartine, Prosper Merimée, Alexandre Dumas, Eugéne Sue o Arthur Rimbaud, entre muchos otros; 2) Huellas en la ensayística cultural latinoamericana en su conjunto, y especialmente en aquellos autores que de una

u otra manera han intentado dar cuenta de la problemática *bifurcación* identitaria generada por la "afroamericanidad", como Gilberto Freyre, Fernando Ortiz o Roberto Fernández Retamar, entre tantos otros; 3) Huellas en la narrativa y la poética latinoamericana y en especial caribeña, como el canónico caso de Alejo Carpentier (aunque por supuesto hay, asimismo, muchos otros), o incluso en la norteamericana, como en la extraordinaria saga en tres volúmenes de la Revolución haitiana de Madison Smartt Bell (Smartt Bell, 1995-2004); 4) Finalmente, huellas mucho más específicas y que llegan hasta hoy mismo en la ensayística político-cultural y filosófico-literaria de autores antillanos que se han visto explícita y urgentemente interpelados por los debates sobre la *négritude* o la *créolité*, como Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant o el premio Nobel originario de Santa Lucía Derek Walcott.

Obviamente, no vamos a poder hacer todo esto aquí. Es una empresa enorme, que supone otro tipo de amplitud y de profundidad, y que, si bien ya comenzada en el texto citado, su exploración más completa deberá quedar para una próxima ocasión. Pero no queríamos privarnos de trazar algunas líneas muy breves, para luego concentrarnos en un par de casos específicos.

La esclavitud afroamericana, la "negritud" o el "indigenismo", las resistencias a la colonialidad blanca, la propia Revolución haitiana, tomados como *tema* o como *pre-texto*, de forma explícita o implícita –incluso en ocasiones "inconsciente"– han dado lugar a un acervo enorme, riquísimo, de ficción y de ensayística literario-cultural. Por supuesto, pueden, esas obras, ser tomadas como "ejemplos", o como "ilustraciones", incluso como referencias histórico-ficcionales, de aquellos procesos sociales, políticos y culturales. Pero no son solamente eso. Son, ante todo, hechos de *lenguaje*, o de *discurso*, o también, en otro registro, de *representación iconográfica* y visual. Son, pues, producciones *semióticas,* elaboraciones de *signos*, que, trabajando con significaciones, construyen *su propia* "realidad", que viene a sobreimponerse a, a competir con, *la* realidad *toute courte*. Y que por lo tanto merecen y deben ser resguardadas en su especificidad y su autonomía, en su propia *dignidad*, y no ser *abusados* como meros objetos de *aplicación* de las teorías sociológicas, etno-historiográficas, filosófico-políticas, post-de-coloniales, o lo que se quiera.

Y, sin embargo, la cuestión no es tan sencilla. Porque, finalmente, son *también* esos "ejemplos" o "ilustraciones". No es cualquier materia de la realidad la

que ha dado lugar a su textualidad, sino *esa* materia histórica, y no otra proveniente de la pura imaginación –si es que tal cosa existe–: su materia es la materia de la explotación, la esclavitud, la dominación colonial, de clase y de género, de manera que ella forma parte de su texto. Dándoles un estatuto absolutamente exterior a la "serie" (como hubieran dicho los formalistas rusos) histórica, sociológica, cultural o política, caeríamos en el reduccionismo inverso, y en el riesgo del *textualismo desmaterializado* que tantas veces hemos criticado en ciertos postestructuralismos, o en el "postmodernismo" en general.

Debemos pues equilibrarnos, como podamos, en esa cuerda floja entre dos abismos. Para hacer eso parece más productiva, en este plano, una estrategia, digamos, entre "bajtiniana" y "adorniana": primero, es en el *tejido* mismo del texto, en su "trama", en su estructura, en su lógica, su retórica y a veces en su propia gramática o sintaxis, que está *inscripto* el conflicto cultural, el *dialogismo agónico* , la *transculturación catastrófica* de la historia (para nuestro caso, ante todo, aunque no solamente pero sí de forma dominante, la historia de la *fractura* latino-indo-afroamericana, del *sujeto fallado* de esa historia bifurcada) o, más genéricamente, de la *contra-modernidad* latino /afro / indo / americana; segundo, puesto que son esos *nudos* del texto –su "trama", su "estructura", etcétera– los que producen las capas de *significación autónoma* del mismo, su *autonomía* es también una expresión de los *límites* (pero, por otro lado, los límites, por su borde, *pertenecen* a lo limitado) que lo *real* le impone al texto.

Con Voloshinov (1992), diríamos que el texto es parte y escenario de la historia, con su propia e irreductible especificidad, en tanto escena en la cual se dramatiza una lucha por el sentido, donde se juega, se *actúa*, incluso la lucha de clases y anticolonial; con Adorno (2004), que es esa propia e irreductible especificidad –esa *autonomía* que no permite la subsunción de las particularidades del texto en las generalidades del Concepto– la que, precisamente, constituye la *relación* (conflictiva, pero relación) del texto con lo real: la obra es el *producto anti-social de la sociedad*, o el *objeto anti-cultural de la cultura*, y su autonomía es siempre necesariamente *relativa*: es decir, etimológicamente, *en relación con* su "exterioridad". Con Haroldo de Campos (2000), diremos que el texto latinoamericano/caribeño tiene con la cultura europea (o, mejor, "eurocéntrica") una relación *antropofágica*, que se *incorpora* –desde su propia *situación* y para sus propias necesidades– todo aquello que le sirva para nutrirlo, y *vomita* lo que daña su

cuerpo, su *corpus*, en una confrontación de *intertextualidad conflictiva.* Es sobre todo en la ensayística del siglo XX que, más explícitamente, se hace de la *négritude* y/o la *créolité* un verdadero *generador* de su "productividad textual". En todos estos casos son las aporías, las contradicciones, los conflictos irresolubles y los interrogantes con los que la Revolución haitiana y su Constitución confrontó al *sistema-mundo*, los que *hacen pensar* a/en esos textos, ya sea que sus autores lo "sepan" o no: los textos, en cambio, siempre *saben.*

2.

Me gustaría comenzar citando una breve novela publicada en París en el año 1829. Su título es *Tamango;* su autor, Prospero Merimée (el mismo de la famosa *Carmen* que dará lugar a la ópera no menos célebre de Bizet).

La historia que cuenta esta *nouvelle* es aparentemente simple: la de una rebelión, en pleno altamar, de un grupo de esclavos embarcados, durante lo que los ingleses han llamado su *middle passage*, su "pasaje intermedio", entre África y América. La rebelión es liderada por un enérgico guerrero, el Tamango del título, que es asistido por una bella mujer africana.

En su momento, el cuento produjo un enorme revuelo, tratándose de una de las más virulentas representaciones del tráfico de esclavos de la época. Se trata, al mismo tiempo, de una verdadera obra maestra de la ambigüedad irónica, especialmente en el contexto de su época, y que construye una parábola sobre la "incompetencia" de los esclavos para, después de la rebelión triunfante, administrar adecuadamente su recién conquistada libertad; es decir: una transparente alegoría *negativa* sobre la Revolución haitiana: hacia la fecha de edición de la *nouvelle* Haití estaba dividida y sumida en violentas crisis político-militares, lo cual no le había impedido a Pétion, poco antes, sostener con dinero, armas y hombres al movimiento bolivariano.

Ahora bien ¿de dónde proviene esa "incompetencia" del líder de los esclavos rebeldes, Tamango, para orientar el destino de la "revolución" ¿desorientación simbolizada por su fracaso en llevar el barco (cuyo también alegórico nombre es Esperance) a costas seguras para los rebeldes? Pues, de la *tecnología.* En efecto, Tamango desconoce totalmente el manejo de la brújula, el sextante

o el compás, y tiene que timonear la nave a tontas y a locas en medio de vientos encontrados, hasta estrellarla contra las rocas.

Por supuesto, al autor no se le pasa por la cabeza que durante siglos y siglos los "salvajes" han sido capaces de orientarse perfectamente en el mar sin necesidad de esos sofisticados instrumentos. Pero de todas maneras la metáfora es extraordinaria por sus efectos ambivalentes: por un lado, Tamango es un "salvaje"; la sociedad a la que pertenece no ha alcanzado el estadio de la *modernidad*. Es su "atraso" el que hace fracasar una empresa desesperada desde el principio. Aquí estamos, por lo tanto, en pleno discurso "modernista" y "progresista" eurocéntrico, para el cual la *modernidad* es sinónimo de lo que Heidegger hubiera llamado el "andamiaje" (el *GeStell*) del pensamiento técnico, o la Escuela de Frankfurt la *racionalidad instrumental*, o Foucault el *dispositivo*, etcétera; la modernidad es eso, decíamos, antes que el espíritu de emancipación y autonomía que todavía podía resonar en un Kant, o el triunfo de la libertad de la Razón en Hegel, ni hablemos de lo que podía significar como condición de posibilidad de una empresa radical e integralmente liberadora, como en un Marx.

Pero, al mismo tiempo, en el texto de Merimée se nos recuerda todo el tiempo que Tamango ha sido *esclavizado*, después de que él mismo –en su condición de guerrero– ha vendido sus prisioneros como esclavos a los blancos. Su acto de rebelión, se nos deja entender, está hasta cierto punto justificado tanto por la injusticia de la esclavitud como tal como por su *arrepentimiento,* o su sentimiento de culpa, ante su acto previo, moralmente reprobable, y que ahora él intentará redimir liberando a los propios esclavos que ha vendido.

Como se ve, aquí se mezclan algunas "verdades" históricas (*había* "jefes tribales" que vendían esclavos a los blancos, como sabemos) con atribuciones "psicológicas" que suponen una moral europea moderna –"ilustrada" y "progresista"– tan desconocida para la sociedad de Tamango como la tecnología correspondiente: es inevitablemente una "conciencia" blanca y moderna la que "habla" en la cabeza de Tamango. Y es –sin mengua de su calidad literaria, o precisamente por ella– un discurso plenamente *orientalista*, en el sentido de Said (1978), en el que el interés por, y aún la "comprensión" de, la *diferencia* del esclavo negro es el operador ideológico que refuerza la (superior) identidad propia.

Pero por ahora lo que nos importa es otra cosa: la *misma* modernidad que Tamango no puede comprender es la que lo conduce al desastre, puesto que es la que ha conducido a su esclavitud, para empezar, puesto que si tiene razón Marx (1975) la "nueva esclavitud" que se organiza a partir del siglo XVI en relación a la colonización de América es uno de los resortes fundamentales del proceso de acumulación originaria del Capital. *Hay*, sin duda, una "superioridad" técnica europeo-moderna, solo que únicamente puede aparecer como tal –y dársela como obvia para el sentido común, en términos de "hegemonía" gramsciana– justamente porque se da *por descontado* que un índice inequívoco de "evolución" social es el nivel de la técnica; pero por otra parte esa superioridad produce la esclavitud colonial *junto* con la tecnología, y en buena medida gracias a ella: documento de civilización/documento de barbarie. Y el final del relato no es menos ambiguo en su "mensaje": Tamango es recapturado, pero finalmente perdonado y *recuperado* por la modernidad: el gobernador de Jamaica lo fuerza, a cambio de su vida, a "engancharse" como músico en un regimiento, en el cual aprende las "bondades" del alcohol, que terminarán matándolo de una cirrosis: el alcohol es otra "tecnología" occidental que su sociedad desconocía. Así se termina poniendo en juego en la propia literatura europea, si se quiere a modo de *lapsus*, toda la "irónica" ambigüedad, la *dialéctica negativa*, de la conjunción modernidad/esclavitud colonial.

Como ya hemos adelantado, a *Tamango* le seguirán, a todo lo largo del siglo XIX –y por solo hablar de la literatura de Francia, la potencia colonial que había poseído a Haití– novelas, relatos, obras de teatro o poesías de Eugéne Sue, de Victor Hugo, de Alexandre Dumas, de Lamartine y muchos otros: es decir, con mayor o menor grado de conciencia, la Revolución haitiana triunfante en 1804 y la (todavía innominada, pero ya actuante) noción de *négritude*, se incorporan al canon de la *ficción metropolitana* con la misma intensidad con la que los historiadores se empeñan en ignorar la *realidad* de esos procesos[2]. Sin duda, pues, Tamango representa un momento pionero, inaugural, para la propia literatura francesa y europea en su conjunto. No deja de ser un dato

[2] Sobre el *des-conocimiento* (que no es lo mismo que "ignorancia") de la Revolución haitiana por parte de la historiografía "oficial", cfr. Trouillot (1995).

sintomático: así como podríamos decir que fue la Revolución haitiana la que *obligó* a la Revolución francesa a ser consecuente con sus premisas "universalistas" iniciales –ya que ni siquiera a los jacobinos les había pasado por las mientes abolir la esclavitud en sus colonias–, también podríamos decir que una buena parte de la literatura y la cultura francesas (y *en francés*, que no es siempre lo mismo) de los siglos XIX y XX fue *atravesada* por la Revolución haitiana y la cuestión de la negritud. Es decir: contrariamente a lo que una pedagogía eurocéntrica quisiera hacernos creer, las "influencias" no siempre siguen una dirección unilateral Europa   América.

La poderosa influencia del relato de Merimée es testimoniada por su posteridad: hubo versiones y reescrituras variadas, primero en Francia y luego en toda Europa, el Caribe, los EE. UU. y aún en la propia África hasta muy recientemente, incluyendo varias versiones fílmicas. Aimé Césaire se refiere a él en su *Cahier* en 1939, el británico John Berry filma una primera versión cinematográfica en 1957, el escritor senegalés Boubacar Diop la readapta en su novela *Le temps du Tamango* en 1981, el cineasta camerunés Jean-Roké Patoudem la vuelve a filmar en el 2002. O sea: es un relato no solo sobre el *triángulo* atlántico (es decir, el compuesto por África / Europa / América sobre la base del comercio esclavista), sino que –en sus versiones europeas, antillanas y africanas– él mismo deviene atlánticamente *triangular* a través del tiempo. Obviamente, en las distintas versiones se transforma radicalmente, e incluso se invierte, el sentido crítico original, en algunos casos convirtiéndola en una verdadera épica de la revolución y de la *négritude*.

Y en todos los casos, como dice Christopher Miller,

> Cada una de las narrativas inspiradas en *Tamango* plantea la cuestión de cómo un pueblo se une, y así conforma (o fracasa en conformar) unos *todos* colectivos (...). O, como escribe Césaire en su *Cahier*, de cómo "hacer multitud" (*faire foule*) (2008: 180).

La Revolución haitiana, pues, despierta "inconscientemente", en plena modernidad capitalista y postcolonial, la fantasmática originaria, "arcaica", de la fundación misma de lo "social-histórico": *hacer multitud* es redefinir, y aún *re-fundar*, el lazo social, político, cultural, es generar *ekklesia* (= "asamblea"), como decían los antiguos atenienses. Que es, para horror y espanto de toda

Europa[3], lo que ha estado haciendo la Revolución haitiana (la primera y más radical revolución independentista al sur del Río Bravo, y como decíamos la única de las revoluciones donde la clase-etnia explotada por excelencia, los esclavos de origen africano han tomado el poder y fundado una nueva nación). Y lo hace basándose en un fenómeno plenamente *moderno* –la esclavitud colonial, la Revolución haitiana– y articulándose alrededor del color *negro.* Ya volveremos sobre esto.

El éxito ambivalente del relato de Merimée no puede deberse exclusivamente a su alta calidad literaria. El registro de una *literaturidad* específica se articula, en este caso, con un acontecimiento histórico, la Revolución haitiana de 1791/1804, que produjo un cataclismo que tal vez todavía hoy no estemos en condiciones de apreciar en todo su poder, pero que ha dejado sus huellas, como suele suceder, en un imaginario *ficcional* que "retorna de lo reprimido" con insistencia. ¿Qué es lo "reprimido" que retorna? Abordémoslo indirectamente. *Tamango,* leída hoy, plantea –Merimée no podía saberlo, claro está– espinosas cuestiones teórico-políticas. Los pensamientos llamados *post* han reaccionado comprensiblemente contra las monstruosidades cometidas en el siglo XX –y lo que va del XXI, por cierto– en nombre de distintos tipos de sustancialismos identitarios –genocidios, "limpiezas étnicas", aniquilamientos en masa–, valorizando las "conexiones", las "hibrideces", los *in-between* (como diría Bhabha), etcétera. Pero esta valorización de la *conectividad* (como la llama Miller, 2008) ha ido acompañada de una enorme desconfianza –cuando no abierto rechazo– hacia toda idea de *colectividad*, o peor, de *comunidad*, sospechosas de *esencialismo* (nacional, étnico, de clase, religioso, o lo que fuere). Toda formación social "dura" es recusada por potencialmente "totalitaria", y enviada al infierno de un pensamiento de lo social perimido, y además peligroso.

3 "Horror y espanto" no es una expresión hiperbólica. Hoy hemos perdido la dimensión de la verdadera ola de terror pánico que despertó el estallido de la Revolución haitiana, por supuesto entre las clases dominantes de todo el continente americano (especialmente, claro, en las áreas de grandes plantaciones esclavistas, desde Brasil hasta el sur de los EE. UU. pasando por todo el Caribe) pero también en Europa, ya que la explotación de la fuerza de trabajo esclava era un resorte fundamental de la economía metropolitana. Desde ya, no se trató de un temor solamente económico, sino político y "simbólico": por primera vez en toda la historia de la humanidad podía llegar a triunfar (como finalmente lo hizo) una rebelión de esclavos.

No entraremos aquí en el debate complejo sobre la pertinencia de estas posiciones cuando se trasladan del "centro" a la "periferia", o se aplican indiscriminadamente a diferentes procesos histórico-políticos, paradójicamente homogeneizando –es decir, transformando en concepto abstracto, y precisamente "identitario" en el sentido de Adorno– las *particularidades concretas* de cada situación. En otra parte hemos intentado hacer este debate a propósito de la idea de *nación* (Grüner, 2005), y en seguida retomaremos algunas hipótesis allí avanzadas. Insistamos ahora en una cuestión: *Tamango* puede ser perfectamente leída, entre otras cosas, como una metáfora del *in-between* "homibahbiano" por excelencia (Bhabha, 1994): a saber, el representado por ese *middle passage* en el cual los esclavos están literalmente *entre* dos continentes (África y América), *entre* dos "identidades" (ya no son miembros de su propia cultura pero aún no han ingresado a la nueva), *entre* dos formas de las "relaciones de producción" (el comunitarismo tribal y la producción proto-capitalista de las plantaciones), *entre* dos organizaciones "comunitarias" (la basada en el parentesco y la basada en la producción para el mercado), etcétera.

Pero este *in-between*, lejos de representar una creativa "negociación" de esas identidades, o una productiva "hibridez" de multiplicidades culturales, es el testimonio de una feroz *violencia* proveniente de la esclavización. Como tema de investigación, el tráfico de esclavos no puede menos que proyectar una luz negativa, siniestra, sobre la moda, en cierto sector de los estudios culturales, de la celebración del encuentro, el movimiento y el mestizaje. En el contexto del tráfico de esclavos, *encuentro significa* guerra y captura; *movimiento* es una marcha forzada en cadenas y un *middle-passage* sin retorno; *mestizaje* es algo proveniente de la violación. En este caso, entonces, el campo de investigación llamado "intercultural" está indiscutiblemente construido sobre una base de desigualdad radical y explotación hasta la muerte (Miller, 2008: ix).

Todo esto puede leerse como problema en *Tamango* –no, evidentemente, porque Merimée lo haya puesto allí intencionalmente, sino porque ahora lo podemos leer nosotros *retroactivamente*. Y puede leerse *porque* ese relato es una alegoría de la Revolución haitiana, y *porque* la Revolución haitiana –permítasenos decirlo así– puso sobre el tapete la cuestión *por primera vez en* la modernidad.

3.

¿Cuál cuestión? Ante todo –aunque esté lejos de ser la única– la cuestión de la *négritude*. Los que me conocen me han escuchado citar docenas de veces la frase final del escandaloso artículo 14 de la Constitución haitiana de 1805: "Los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*". Bien. Evidentemente, no tenemos tiempo ahora de explayarnos sobre la enorme dimensión de los *efectos negados* de este enunciado sobre la cultura europea, comenzando (como lo ha demostrado Susan Buck-Morss, 2005) por su resonancia, y la de la revolución que está detrás, en nada menos que *La Fenomenología del Espíritu* de Hegel y su canónica "dialéctica del amo y del esclavo", publicada en 1807, apenas tres años después de declarada la independencia de Haití. Y esa frase es, desde ya, un sarcástico cachetazo en el rostro de la Declaración *Universal* de los Derechos del Hombre y el Ciudadano emanada de la gran Revolución francesa de 1789. En efecto, los esclavos haitianos, al enterarse de esa declaración, habían entendido con buen sentido común que desde ese momento eran automáticamente libres; pero tuvieron que asimismo enterarse, inmediatamente después, de que la proclamada "universalidad" tenía, en su caso, un límite bien "particular", e incluso un color: el negro. Por una sencilla razón:

> En 1789, la colonia francesa de Saint-Domingue (luego Haití) en el Caribe, suministraba dos tercios del comercio exterior de Francia y constituía el mayor mercado individual del comercio europeo de esclavos. Era parte integral de la vida económica de la época, la más grande colonia del mundo, el orgullo de Francia y la envidia del resto de las naciones imperialistas. Toda esa estructura descansaba sobre el trabajo de medio millón de esclavos. (James, 2013: 35)

El artículo 14, con su propia declaración de "universalidad" ("Ahora somos *todos* negros, cualquiera sea el color de nuestra piel"), desnuda el conflicto *irresoluble* entre aquella pretensión de universalidad de la Revolución francesa y esta efectiva (no) aplicación particular a los esclavos negros. Si tanto el pensamiento "trágico" como la "teoría crítica" pueden definirse, entre otros rasgos, precisamente por poner en evidencia esas contradicciones sin salida posible dentro de la lógica del "sistema", no hay ninguna razón para no decir que *el artículo 14 es un profundo manifiesto de pensamiento crítico-trágico moderno.*

Pero los enunciados de la Constitución haitiana (y en particular el artículo 14) ocupan además un "lugar" textual privilegiado: el de la *inauguración* de una discursividad nueva centrada en el problema del "color" (la *négritude*, y más tarde la *créolité*) que a partir de allí será también el telón de fondo, el *susurro subyacente* de la posterior producción literaria y ensayística en el Caribe y el Brasil, estén o no sus autores conscientemente advertidos de eso.

Esto último podría incluso constituir una nueva hipótesis de investigación: la de que *la Constitución de 1805 y su artículo 14 sean el origen, el momento fundacional, de una literatura (sea ficcional o filosófico-ensayística) que hace del* color negro *el pivote, "público" o secreto, de un pensamiento crítico latinoamericano/caribeño que precisamente* pone en cuestión *las aporías y tensiones de una "identidad" regional o continental*; y que lo hace –otra vez: a sabiendas o no– desde uno de los lugares más socialmente *degradados* y *renegados*, más *reprimidos*, como es el de ese color *negro*. Y no solamente: aunque insistiremos en que ese color *negro*, así como la palabra *négritude*, son los significantes– "amo" (como diría Lacan 1973) que inadvertidamente organizan la lógica misma de aquella "textualidad", también ellos se montan sobre una *bifurcación interna* a la propia construcción simbólica de la nueva nación. En efecto, *Hayti*, como es sabido, no es un nombre africano o siquiera *créole* (es decir, de la lengua sincrética que en cierto modo "inventaron" los amos franceses para entenderse con sus esclavos) sino que es una palabra *taína*, la lengua de los pueblos originarios que habitaban la isla a la llegada de los españoles el 12 de octubre de 1492. Los taínos, de la familia "Caribe", habían sido exterminados prácticamente en su totalidad luego de oponer una firme resistencia a la invasión. Los afroamericanos descendientes de los esclavos originariamente llevados a la fuerza para suplantar esa "fuerza de trabajo" aniquilada, ahora rinden homenaje, con ese nombre, a esos pueblos originarios que apenas tuvieron tiempo de conocer. El nombre "Hayti" y el artículo 14, pues, son testimonio de *dos*, y no una, catástrofes iniciales, y de una violencia colonial que afectó casi simultáneamente a *dos*, y no una, civilizaciones, a *dos*, y no a *un*, continente: de allí la pertinencia de la figura del *triángulo* (atlántico), completado por el vértice dominante de Europa. Es por eso que nos permitimos formular la hipótesis de que la *négritude*, iniciada en esa bifurcación, no es una cuestión solamente "negra": si como decíamos el *negro* es el significante privilegiado que organiza de 1804 en

adelante la "textualidad" latinoamericana/caribeña, lo es porque su particularidad (incluso "cromática") contiene a la *totalidad* de la cuestión colonial, sin por ello perder su singularidad irreductible.

Si ello fuera así, estaríamos ante una bien interesante paradoja. Parafraseando –pero para darla vuelta– una ingeniosa sugerencia de Stephen Greenblatt (2001: 48-63) sobre la que tendremos que volver: *si Shakespeare ocupó el lugar de la inexistente Constitución inglesa, la Constitución haitiana y el artículo 14 ocuparon el lugar inicial de la todavía no existente literatura y ensayística latinoamericana*. Le dieron su impulso, su problemática, su estructura aporética y tensional, su estatuto conflictivamente *mestizo*, su identidad "desgarrada", su *bifurcación catastrófica*, su subjetividad "fallada" y asumidamente trágica.

La versión fuerte de esta hipótesis diría que ello es verdad *no solamente* para la cuestión del "color negro" (que, de todas maneras, no tendría por qué circunscribirse al Caribe o Brasil: ya sabemos que en *toda* "Latinoamérica" hubo fuerza de trabajo "afroamericana" esclava, aunque en aquellas regiones el protagonismo del "color negro" fuera casi absoluto, mientras en las otras se combina con, e incluso se subordina al, del color "cobrizo"), sino que es verdad para *toda* la producción cultural crítica posterior. *Toda* ella, en efecto, está de una u otra manera atravesada, *con-movida* por aquella *fractura* originaria. La primera (y la última, al menos con ese nivel de radicalidad) manifestación de esa fractura fue, en los hechos, la Revolución haitiana, y en los textos, la Constitución de 1805: es ella la que hizo que *toda* Latinoamérica entrara desde otro lugar –el lugar de la *fractura*, justamente– en la llamada "modernidad"; e incluso que *redefiniera*, también críticamente, la *definición* "oficial" de esa época, aunque –y precisamente por el carácter *insoportable* de ese lugar desde el cual se hace la "redefinición"– el discurso dominante, "geopolíticamente marcado" (Mignolo, 2000), con su *colonialidad del poder/saber* (Quijano, 1997) haya operado una violencia más sobre todo eso, bajo la forma de una gigantesca *(re) negación* de su propia existencia.

Esta versión "fuerte" implicaría, además, una completamente nueva *periodización* –ese artefacto siempre tan discutible, pero no menos necesario– para la historia de la literatura" (en el sentido más amplio posible) latinoamericana. O, por lo menos, un nuevo criterio para pensar *otras* posibles "periodizaciones", ellas también *fracturadas*, o "desiguales y combinadas". En la Introducción a

su ya clásica compilación crítica sobre la denominada "nueva novela latinoamericana", Jorge Lafforgue afirma que:

> Se acepta sin discusión que la primera novela latinoamericana aparece durante la guerra de independencia; en México, en 1816, José Joaquín Fernández de Lizardi publica los tres primeros volúmenes del *Periquillo Sarniento*. O sea que, a lo largo de todo el período colonial, no se escriben novelas en nuestro continente. Pedro Henríquez Ureña, que suscribe esta afirmación, agrega que "solo pueden oponérsele ligeros reparos, distingos, excepciones", es decir, esos hechos que él mismo denomina "conatos de novela" (1970: 17).

Bien. Pero ¿tienen todas esas "excepciones", o "conatos", la misma importancia? Y ¿cómo se define el término "conato"? ¿Es meramente un intento *fallido*, o puede ser, alguno de ellos, y sin mengua de su "falla", un *posibilitador* decisivo de lo que vendrá? ¿Y ese "conato" posibilitador, es necesariamente él mismo un intento de *novela?* ¿O puede ser –aun manteniendo una más o menos estricta demarcación genérica– *otra* clase de texto? ¿Y cuál otra clase de texto? ¿Por ejemplo, *un texto constitucional*? Así es: la "versión fuerte" de nuestra hipótesis nos obliga, para ser consecuentes, a ir hasta las últimas consecuencias:

> *El texto de la Constitución haitiana de 1805, y muy especialmente (aunque no únicamente) su artículo 14, es al mismo tiempo el primer ("conato" de) ensayo crítico de la literatura latinoamericana.*

Y no podemos dejar de insistir aquí sobre los múltiples significados, la "polisemia", del término *conato*. Recordemos, por ejemplo, el sentido que le da Spinoza: el latín *conatus* habla de un *deseo*, una *voluntad*, una potencia de "persistir en el ser". Podríamos preguntar: ¿también de producirlo?

Que no se nos malentienda: no estamos tratando de "inventar" un nuevo paradigma para explicar la cultura latinoamericana. Mucho menos, de acuñar alguna fórmula *reduccionista* en la que enclaustrar la complejidad y multiplicidad infinita de esa cultura multifacética, ni de descubrir su "auténtico" *origen* –una palabra de la que desconfiamos instintivamente. Sencillamente postulamos una metáfora –o, digamos, un *tópico*, también en el sentido de una *ubicación* virtual, simbólica– que se nos antoja *propiciatoria:* la de un *comienzo (topo) lógico* que nos permita organizar nuestra propia configuración "narrativa".

Ubicadas como están, *por primera vez* en la modernidad, en el cruce de todos los conflictos de la sociedad colonial y del *sistema-mundo* (el conflicto de clases, el de culturas, el colonial, el de géneros, el étnico-religioso –recuérdese el *vodú*–, el lingüístico –recuérdese el *créole*–, el desarrollado entre las grandes potencias "capitalistas" de la época, el "filosófico" entre el *particular concreto* y el *universal abstracto* , etcétera), pero al mismo tiempo ocupando esa encrucijada desde su más irreductible *singularidad* , la Revolución y la Constitución haitianas tienen un lugar de *bisagra* entre dos épocas y entre dos instancias "simbólicas"; un lugar lógicamente análogo, por ejemplo, al que para Lévi-Strauss (1988) tiene la prohibición del incesto en el pasaje (que es *separación y articulación* simultáneamente) entre la naturaleza y la cultura. La Revolución haitiana y su Constitución separa y articula dos épocas –la de la esclavitud colonial y la de la emancipación–, dos formas de "modernidad" –la "oficial" de la Revolución francesa" y la "subalterna" de la *négritude*–, dos registros epistemológicos –los de la *colonialidad del saber* y la revuelta del pensamiento particular/crítico descolonizador. Y también separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura del *sistema-mundo* de la época: el de la ilustración de los *philosophes* y el de una literatura, "ficcional" y/o "ensayística", que en adelante se hará cargo del *conflicto irresoluble* que representa su relación con un "eurocentrismo" al cual –y al igual que había hecho la propia Revolución haitiana con la francesa–, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel "barro y sangre" que hubiera preferido pasar por alto.

Para especificar algo más nuestra hipótesis, entonces:

> *El texto de la Constitución haitiana de 1805, y muy especialmente (aunque no únicamente) su artículo 14, es al mismo tiempo el primer ("conato" de) ensayo crítico de la literatura latinoamericana, aunque haya empezado por expresarse como ficción europea.*

En efecto, como hemos visto, una decidida *ficcionalización* tomó tempranamente el relevo de las crónicas o las investigaciones más o menos "científicas". La literatura novelística en general constituyó casi desde el principio una especie de "etnografía" imaginativa y fantástica, que se combinó con la fascinación por el "buen salvaje", o por una "negritud" erotizada y

aristocratizante (los héroes o heroínas negras son, la mayor parte de las veces, reyes y princesas "injustamente" esclavizadas: ¿hay que deducir que la injusticia hubiera sido menor en caso de tratarse de plebeyos/as?), y con su utilización a modo de pretexto para teorizaciones ya definidamente "burguesas" sobre la economía y la sociedad.

Un ejemplo paradigmático será por supuesto *Robinson Crusoe* de Daniel Defoe. ¿Qué mejor metáfora para la nueva época, signada por la ideología del "individualismo competitivo", que la de este solitario náufrago *entrepreneur*, capaz de construir todo un "mundo" de la *nada*, basándose solo en su ingenio y su trabajo? Pero, claro, su nombre propio le servirá también a Marx para acuñar toda clase de ironías contra la economía burguesa basada en la interesada mitología del individuo autónomo desligado de las "relaciones de producción": eso que Marx llama las *robinsonadas* de la economía política clásica (Marx, 1975). Porque da la casualidad de que (además del más que obvio hecho de que Robinson trae ya consigo un saber *socialmente* acumulado sobre el capitalismo) a la metáfora le falta algo, un "detalle", que sí está, desde luego, en Defoe: nada menos que Viernes, el *esclavo.* Al igual que les sucederá a los *philosophes* ilustrados franceses –que, incluyendo al mismísimo Rousseau, hablan de "esclavitud" como metáfora de la opresión del *citoyen* por el absolutismo, sin ver que Francia tiene esclavos *reales* en sus colonias–, la ilustración escocesa directamente es incapaz de incorporar esa dimensión incluida en *su propia* metáfora literaria. El *fetichismo*, como lógica constitutiva del pensamiento dominante en el nuevo *sistema-mundo*, es de una eficacia palmaria: como diría Freud (1927), los filósofos y economistas burgueses retienen la *percepción* –no pueden *no haber* leído que Viernes estaba allí, en las páginas de la novela, trabajando para Robinson–, pero suprimen la *memoria* –no "recuerdan" que Robinson tenía al menos un esclavo, y por lo tanto *sí había*, para ese "individuo", relaciones de producción, es decir de *explotación*.

Pero aquí lo que nos interesa sobre todo es el impacto "literario" del color *negro*. Vale decir: esa *cromatología* que, a partir de la Revolución haitiana, permea insidiosamente a las zonas más heterogéneas de la literatura *europea* como una suerte de fantasmagoría acechante, y como un *síntoma* del cual la literatura no puede dejar de ocuparse con mayor o menor grado de explicitud o conciencia.

La literatura a la cual nos referimos tiene que ver con la percepción de una radical modificación del *espacio* tal como se desarrolló en el *tiempo*. El *sistema-mundo* moderno es, entre otras cosas, también, y de manera muy importante, una alteración *topológica* global, que se inserta en una nueva concepción de la *temporalidad histórica*. La modernidad hace emerger un nuevo *cronotopo* del mundo, una "conectividad intrínseca de relaciones espaciales y temporales expresadas artísticamente en la literatura" (Bakhtin, 1980: 84). En nuestro caso, ese cronotopos es el efecto tanto de un *desplazamiento* como de una *condensación* –para seguir abusando de la jerga freudiana–, y ambos movimientos están por cierto estrechamente vinculados: por un lado, el eje de la economía internacional, luego del inicio de la conquista colonial de América, se *desplaza* del Mediterráneo al Atlántico; por el otro, el tráfico de esclavos –primera gran empresa comercial, en buena medida responsable de aquel mismo desplazamiento– *condensa* en la figura del triángulo atlántico (Europa / África / América) una aceleración histórica producto del violento entrechoque de temporalidades diferentes que bruscamente se ponen en contacto.

Christopher Miller (2008: 5) ha hecho la aguda observación de que la frase *commerce triangulaire*, referida a una economía atlántica basada en el tráfico de esclavos, es un lugar común en francés. El triángulo será aquí, pues, no solo una figura *dominante,* sino una figura del *dominio* mismo. El triángulo es un signo de poder, y de la contestación directa al poder, puesto que es necesariamente desde *adentro* de esa figura que se van a producir las rebeliones contra el poder, como es la Revolución haitiana. El triángulo es simultáneamente la *forma* del tráfico de esclavos y –para dar un salto de discurso que no puede evitarse– la del llamado "complejo de Edipo". No estamos abusando de la metáfora: es Aimé Césaire quien escribe sobre las Indias Occidentales como "el bastardo de Europa y África, desgarrado entre el padre que lo niega y la madre que él niega" (Césaire, 1967: 115).

Sobre Aimé Césaire, ya tendremos que volver. Digamos por ahora: el *triángulo* será un *topos*, una *topo-lógica*, que atravesará de distintas maneras a la literatura vinculada a o evocadora de*, la* "empresa atlántica". Las potencias europeas crearon el *sistema atlántico* (origen del *sistema-mundo* moderno de la mundialización del Capital) mediante una gigantesca *"máquina" triangular* en la cual la fuerza de trabajo esclava vinculada al colonialismo jugó un papel

esencial, como lo ha mostrado el propio Marx en el célebre capítulo XXIV de *El Capital* (Marx, 1975; V. 3: 891-954).

En sus inicios, y en su mayor parte, esa literatura está –como en el caso de Merimée– condicionada por lo que podríamos llamar el *ventrilocuismo* de los escritores blancos en general, incluidos los abolicionistas: puesto que los "negros" no hablan por sí mismos, deberán ser *hechos hablar* en los libros de los blancos. Es, digamos, algo así como un intento de *estilo indirecto libre* pero inevitablemente sobredeterminado por una construcción del Otro permeada de todos los prejuicios eurocéntricos imaginables: un *africanismo* que, ya lo hemos mencionado, replica al *orientalismo* del que habla Said. En muchos casos (es lo que sucede con Merimée o con el *Bug Jargal* de Victor Hugo) las intenciones conscientes son irreprochables –hoy diríamos: políticamente correctísimas–: hay que mostrarle a Francia, y por su intermedio a toda Europa, que su colonialismo esclavista ha supuesto un crimen imperdonable, "de lesa humanidad". Pero al mismo tiempo, como queda claro en *Tamango*, la *solución* al problema, aunque sea parcialmente fallida, solo puede provenir de los mismos que lo crearon; cuando son los propios esclavos, las antiguas víctimas, las clases oprimidas, las que toman en sus manos la redención, su "incompetencia" para insertarse en la modernidad las conduce al desastre. Así como no son capaces de *hablar* por sí mismas –por eso es el escritor europeo el que tiene que *prestarles* su voz–, tampoco son capaces, para decirlo rápido, de hacer su propia política.

Veamos rápidamente algunos otros casos. Uno bien pertinente es la novela *Atar-Gull*, comenzada a publicar por Eugéne Sue (autor de uno de los más grandes *best-sellers* populares del siglo XIX, la novela por entregas *Los misterios de París*), en la *Revue des deux mondes*, exactamente en el mes de marzo de 1831, en que fue abolida en Francia la trata de esclavos (la *esclavitud* como tal tendría que esperar hasta 1848), transformándose así en el primer relato "retrospectivo" sobre el tema en aparecer en Francia. El prefacio de esa novela –dedicado a James Fenimore Cooper, el autor de *El* último de los mohicanos, con lo cual Sue anuncia desde el principio el tono de "romance de aventuras"– es un documento muy especial. Metiéndose de lleno en lo que hoy llamaríamos "teoría literaria", Sue intenta construir una justificación del uso de literatura de "entretenimiento" para hablar de "horrores" tales como el comercio esclavista. Como parafrasea Miller,

> El tráfico de esclavos y sus resultados serán pintados con toda exactitud. Así, el "realismo" les permitirá a los lectores justificar simultáneamente su horror y su placer: ambos derivan de "lo real". Lo que este "contrato" olvida mencionar, sin embargo, es una carta guardada que pronto se revelará: la ironía (2008: 279).

¿Cómo funciona esa ironía en este caso? Ante todo, estamos, nuevamente, ante una novela situada en el *middle passage*. Ya se trata, evidentemente, de un *topos* (valga el término, precisamente irónico) de la literatura "de esclavos". Pero esta vez no hay motín a bordo. El protagonista, el esclavo Atar-Gull (un hombre "excepcional", se lo llama en el texto) es vendido en Jamaica al plantador Will, quien –a pesar de su "naturaleza bondadosa"– acaba de ejecutar con falsas acusaciones a un esclavo anciano, Job (¡¡!!), quien, créase o no, resulta ser... ¡el padre de Atar-Gull! El cual, como es comprensible, de allí en más no piensa sino en su venganza. Fingiendo obediencia y mansedumbre para conquistar la confianza de su amo hasta el punto de ser adoptado casi como un hijo (¡atención, psicoanalistas!), termina causando la muerte de la esposa e hija de Will y la completa destrucción de su hacienda. Will queda literalmente enmudecido por el "trauma". Atar-Gull viaja con él como su fiel sirviente primero a Inglaterra y luego a París –ya vemos como se completa el *triángulo atlántico*–, y finalmente le confiesa a un moribundo Will que no otro que él es el causante de su ruina y su desgracia. La (irónica, sin duda) frutilla de la torta llega cuando se le concede a Atar-Gull un premio por su virtud. ¿Moraleja? Para un buen hijo, la venganza *es una* virtud.

Bien. Es difícil no ser a nuestra vez irónicos ante semejante esperpento. Pero, recordemos: estamos ante el autor francés más leído del siglo XX, en plena formación de una "industria cultural" y un mercado literario "popular". Es algo para tomárselo muy en serio. Leído el texto a la luz de la Revolución haitiana –de la cual nuevamente se trata de una alegoría, aunque bastante más disfrazada que en el caso de *Tamango*–, nuevamente tenemos la "iniciación" en el *no-lugar* del *middle passage*, la topología *triangular* (África / América / Europa), un *faire foule* digno de *Tótem y tabú* o la *Psicología de las masas* de Freud (asesinato del padre simbólico para vengar al padre real, e ingreso "triunfal", con premio y todo, a la modernidad blanca). Por supuesto, la diferencia decisiva con la Revolución haitiana –y con *Tamango* – es la completa ausencia de

cualquier referencia, por metafórica que fuese, a la fundación de una nueva "comunidad". Por contraposición, es la modernidad europea la que "adopta" al negro, primero por la vía *individual* de Will, luego por la vía *social* de premiar su "buena conducta". Pero, otra vez, recordemos: la primera vez Atar-Gull ha traicionado *desde adentro* a su "padre adoptivo". Queda abierta la posibilidad de una *repetición* con su cultura *ídem* (con lo cual, de paso, vengaría también a Tamango, destruido por esa misma cultura). A fin de cuentas, es lo que muchos, en su momento, pensaron que había hecho Toussaint Louverture y los otros líderes haitianos: primero "fingir" obediencia a Napoleón, para luego rebelarse contra él. Además, si de ironías se trata, no es menor la de un relato que parece prefigurar la situación de los "negros" (y otros que, sin serlo, por su posición social quedan incluidos en ese "universal" de la marginalidad y la explotación) en la Francia de hoy: formalmente tolerados, son al mismo tiempo temidos como "enemigo interno". Y reprimidos con toda la violencia que sea necesaria, cuando es necesario. Cuando termina la novela de Sue, Atar-Gull está todavía *más acá*, en su momento triunfal; pero nada bueno le auguramos.

Pero esto no es todo. Más arriba decíamos que ya desde el siglo XVII muchas novelas "de viaje" (citábamos el caso de *Robinson Crusoe*) eran utilizadas como ilustración imaginaria de las nuevas teorías económicas del *sistema-mundo*. La de Sue no será una excepción. El capítulo en el que se narra la ejecución del esclavo Job por Will está presidido por un epígrafe del *Traité d'Économie Politique* (1803) de Jean-Baptiste Say, uno de cuyos fragmentos reza: "Hay una gran diferencia entre el capital *productivo* y el *improductivo*". En efecto –y la comparación es explicitada en el texto por alguien que le aconseja a Will la eliminación de Job– el anciano e *improductivo* Job debe ser liquidado para que, con la indemnización gubernamental por la pérdida "justificada" del esclavo (Job supuestamente había cometido un delito contra la propiedad del amo: su castigo es "merecido"), Will pueda comprar un esclavo *productivo* (y ya hemos visto en *Tamango* a qué catástrofe conduce esta fría "racionalidad instrumental"). Como "ilustración", se trata pues de una cruel "ironía". Pero que muestra perfectamente, por si hacía falta, la completa *modernidad* –en el sentido eurocéntrico– de la empresa esclavista.

Retengamos, entonces, un *efecto* que va más allá de las intenciones ideológicas (sean "malas" o "buenas") de los autores. Tanto en *Tamango* como en

Atar-Gull –y los casos podrían multiplicarse exponencialmente– se termina poniendo en juego en la propia literatura europea, si se quiere a modo de *lapsus*, toda la "irónica" ambigüedad de la conjunción modernidad/esclavitud. Por supuesto, esa ironía, que a menudo puede ser trágica, en muchos casos (no en los de Merimée y Sue, hay que reconocérselos positivamente) viene sazonada con los excesos, por no decir los directos despropósitos, característicos del "orientalismo" romántico –muy particularmente el francés–, y cuyo efecto objetivo es poner en ridículo a la revolución y a los esclavos, aun cuando se sea conscientemente "simpatizante" de ellos. Esto ocurre, sobre todo, en el teatro –lo cual no es extraño: la naturaleza misma del espectáculo escénico era un terreno propicio para esta clase de desbordes. De las apenas veintinueve obras teatrales (sobre un total de ocho mil obras producidas en París entre 1831 y 1850) detectadas por Hoffman y que incluyan protagonistas negros (Hoffmann, 1996: 47-90), solo dos de ellas se sitúan en Saint-Domingue/Haití. Una de ellas es *Toussaint Louverture*, nada menos que de Lamartine, a quien –en tanto ministro de Exterior– podemos encontrar firmando el (segundo) decreto[4] de abolición de la esclavitud colonial en 1848, dos años antes de estrenar su obra. Y bien, en esa pieza –escrita explícitamente como contribución a la causa abolicionista– Saint-Domingue se transforma en una isla volcánica con altas cumbres cubiertas de nieve eterna, donde los tigres acechan entre palmeras y plantas de dátiles: ¡el Kilimanjaro, la India, Asia menor y el trópico americano, todo por el mismo precio de la entrada al teatro! Sin embargo, esta (descontamos que involuntaria) parodia fantástica no le ahorró a Lamartine una andanada de violentos ataques tanto por parte de la prensa como de la "buena sociedad" francesa. Y es que en *todas* las otras veintiocho obras los personajes negros eran figuras cómicas llevando a cabo bufonadas para diversión del público. Tomarse *en serio* la Revolución haitiana –aunque fuera mezclada

[4] "Segundo", en efecto: los esclavos haitianos sublevados habían logrado (tras sangrientas luchas que les costaron 200.000 vidas) que recién en 1794 –es decir, cinco años después de iniciada la Revolución francesa– la Asamblea Nacional decretara la abolición de la esclavitud en *todas* las colonias. Napoleón Bonaparte la restaura en 1802 –menos en Haití, justamente, donde es derrotado–, y la Ley definitiva deberá esperar a las revoluciones democráticas europeas de 1848. Francia es la única potencia colonial que tuvo el "privilegio" de abolir la esclavitud *dos veces.*

con ese tipo de ridiculeces, que de todos modos el público francés medio no estaba en condiciones de captar como tales, dada su completa ignorancia de la geografía y la historia de sus propias colonias–, y para colmo hacer del "sangriento" Toussaint un héroe *positivo* era, con todo, una muestra de humanismo antirracista que la sociedad francesa, en 1850, no estaba en condiciones de tolerar, o siquiera entender.

Está claro. El que pone en tensión todos los componentes de la ambigüedad –sea trágica, irónica o cómica– es siempre el esclavo *negro:* su color, tan obviamente visible, es un *escándalo* en el *sistema-mundo* eurocéntrico. Y la referencia alegórica, como en los ejemplos de Hugo, Merimée o Sue, es a la Revolución haitiana: es ella, en efecto, la que –aunque sea por poco tiempo, antes de que empiece a funcionar a pleno la gran *maquinaria del olvido* de la que nos hablaba Michel Rolph-Trouillot– ha puesto sobre el tapete del *sistema-mundo* el problema aparentemente insoluble en los términos lógicos habituales. Ya advertimos que no íbamos a multiplicar aquí los ejemplos para el análisis. Dejaremos eso para una futura investigación. Lo que sí vamos a hacer, muy brevemente, es dar un gran salto hasta el siglo XX. Nos interesa hacer, aunque fuera algunas referencias a los debates (nuevamente, explícitos o implícitos) que la cuestión de la *négritude,* planteada por primera vez, en forma de "conato", por la Revolución haitiana, abre para la literatura y la ensayística crítica (no solamente) antillana.

Como decíamos más arriba, los esclavos no hablan ni hacen política por sí mismos. En el mejor de los casos, en las perspectivas más "progresistas" que celebran su emancipación, eso les llegó vía la Revolución francesa (¡precisamente el acontecimiento cuya *inconsecuencia* desató la Revolución haitiana!). La voz y la política –la "forma" y el "contenido", tal como se aúnan en un texto literario– son una generosa *donación* que les otorga el antiguo amo: está en los esclavos (que ahora son "libres", faltaba más) aceptar ese regalo o persistir en su impotencia. Pues bien: los esclavos, ya desde el artículo 14, persisten, sí, pero con un gesto bien potente: inventan el concepto de *négritude*. Y con eso alteran radicalmente la "forma" y el "contenido" de la propia cultura europea. Aunque esta, mayoritariamente, se haga la distraída.

Ahora bien: es archiconocido que la palabra *négritude* utilizada como un concepto intencional (concepto teórico, político, poético y filosófico-cultural)

aparece quizá por primera vez en Europa en el poema-libro *Cuaderno de un retorno al país natal* de Aimé Césaire, en 1939 (Césaire, 2000). A juzgar superficialmente por el título, nos enfrentamos a una versión más del ya tricentenario mito esclavo del *regreso a África*. Pero eso sería una sobresimplificación –finalmente, si nos ponemos "formalistas", el título *no dice* que el "país natal" sea África. Esa "negritud" que Césaire "inventa" en el poema es un intento –parcial, es cierto– de "renegociar", si podemos decirlo así, un *triángulo* que se le aparecía tan poderoso que su no-existencia le resultaba inconcebible. Césaire busca navegar de nuevo las diagonales del triángulo según una lógica del *retorno indirecto*: vuelta a África, sí, pero *desde* el Caribe y vía Francia, sus instituciones, su lengua, su literatura (como es sabido, Césaire estudia en París, y es allí, en la metrópolis colonial, donde concibe la idea). Ese *redireccionamiento* del triángulo –ahora la orientación es el Caribe >Europa > África– es presentado como una explícita *fórmula ideológica*. No obstante, y sincrónicamente, en el poema funciona *otra* (topo)lógica: la de una *espiral que* gira y se eleva *por sobre* el triángulo, culminando en la palabra final del poema, *verrition*. Es un neologismo (todo afrocaribeño, viniendo del *créole*, es potencialmente un experto en neologismos) que deriva del latín *verre* o *vertere*: barrer, dar vuelta, o –más interesante– abarcar de un lado a otro con la mirada: como quien dice "escanear", o en la jerga cinematográfica, hacer un "plano secuencia"; vale decir, se está hablando de un *desplazamiento* de la mirada, que ya no tiene un centro organizador, como en la perspectiva renacentista: en todo caso, si se quiere seguir "europeizando" la metáfora, es una *barroquización* , una doble –o para nosotros, triple– perspectiva. Por otra parte, el barroco *no es* puramente europeo: si por un lado emerge como estrategia ideológica de la Contrarreforma (Maravall, 1975)[5], por el otro es efecto indirecto de los sincretismos producidos por la colonización (Gruzinski, 2007; Marzo, 2010).

[5] De todas maneras, esta es una visión unilateral. La tesis del barroco contrarreformista puede ser –y aun así solo parcialmente– válida para Italia y España. ¿Pero qué pensar de barroquizaciones "protestantes" como las de la pintura holandesa y alemana del mismo siglo XVII? En todos los casos, además, el barroco tiene el efecto objetivo de *des-centrar*, o de *de-construir*, la muy "centrada" mirada renacentista, que se corresponde con el "eurocentrismo" en tanto concepción del mundo a partir de 1492.

En fin, retomemos el hilo. La *veerición* –como se ha traducido a veces el neologismo de Césaire– encapsula la lógica del *escape,* del esclavo *cimarrón que* encuentra refugio en la selva o la llanura desierta, que se *excluye* voluntariamente, con un acto de libertad, del "centro" de la organización del amo –la plantación–, y así se *sustrae* de la mirada vigilante, del "panóptico" que es la estructura arquitectónica misma de la plantación[6]. Pero *vertere* también puede significar "derribar" / "voltear" / "destruir". Y esto está claramente referido a que, en la culminación dramática del poema, los esclavos que están siendo conducidos a bordo de un barco en su *middle passage*, se rebelan y se autoliberan: todavía estamos en *Tamango.* Es decir: en la alegoría de la Revolución haitiana (solo que ahora la "voz" no es europea, sino que proviene, por así decir "hereditariamente", de la misma garganta de los esclavos). Y eso es dar un paso más, decisivo: una rebelión, y con más razón una revolución como la haitiana, ya no es una mera (auto)*exclusión*: es, o al menos tiene esa intención, un derribar / voltear / destruir la misma *lógica* que había obligado a la exclusión.

Pero no todo es feliz –como, se recordará, no lo era en Merimée–: esa palabra final, *veerición*, no está sola; el sintagma completo es *veerición inmóvil*. Queda abierta, pues, la cuestión de si, "negritud" afirmativa o no, es realmente *posible* escapar completamente del triángulo. O incluso si ello es *deseable*: como hemos visto, de lo que se trata ahora es de hacerse cargo de una inclusión "revolucionaria" en el triángulo moderno, para hacer estallar desde adentro su propia lógica.

[6] Todavía pueden verse, por ejemplo, en Cuba, las ruinas de alguna de esas plantaciones esclavistas del siglo XVIII. La disposición de las torres redondas desde las cuales los guardias podían vigilar simultáneamente a todos los "trabajadores" esclavos, responde exactamente a la descripción que hace Foucault en su ya canónico texto sobre el panóptico (1976). No hace falta recordar que Foucault en ningún momento menciona las plantaciones esclavistas americanas. Tampoco lo hacen Horkheimer y Adorno, quienes, con un gesto de enorme coraje crítico, escribiendo al término de la Segunda Guerra Mundial, comparan la fábrica capitalista con el campo de concentración nazi (Horkheimer y Adorno, 1989). Posiblemente un cierto desconocimiento "eurocentrista" (hasta cierto punto, comprensible) les haya impedido recurrir a una ilustración mucho más ajustada: justamente la de la plantación esclavista, que *condensa* la fábrica y el campo de concentración.

4.

Sea como sea, esta forma *inaugural* de una redefinición de los vínculos con África –que necesariamente implica la cuestión de la esclavitud, la Revolución haitiana y, para abreviar, el *somos todos negros* del artículo 14– permanecerá como *la* cuestión capital en las obras de los principales autores antillanos a todo lo largo del siglo XX (en Fanon, en Glissant, en Chamoiseau, en Condé, en Derek Walcott). Los avatares de ese concepto son complejísimos. Césaire (así como Léopold Sédar Senghor, que inmediatamente adoptaría la *négritude* para su propia obra poética, pero también como consigna política) fue acusado de ser un "desarraigado", un "privilegiado" sin contacto con las "masas", que clamaba por una "negritud revolucionaria" desde el patio de la Sorbonne. Un poco más pertinentemente, recibió la imputación de *estetizar* o *poetizar* la miserable condición negra y los siglos de sufrimiento, explotación, genocidio. Característicos son los dardos sarcásticos lanzados, entre muchos otros, por el intelectual y militante marxista senegalés Stanislas Adotevi:

> [Césaire] nos dice una y otra vez, con la complicidad de los nostálgicos de la noche, que la negritud es otra cosa de lo que realmente *es.* Se ha dicho que es un canto puro, un ritmo, un espíritu. No un *acto,* sino un dogma silencioso (...) esta distancia infinitesimal que da al negro su *estilo* confirmándolo en su "singularidad". Senghor, por otra parte, define el primer movimiento de esta búsqueda por el *estilo*: "Ese sentido de nuestra dignidad" / "el estilo es la respiración del negro; es la arquitectura de su ser: su dinamismo interno" (y entonces) la estética de la negritud es ante todo la estética de lo *bizarro*. Lo que allí se nombra no es el presente *dado*, es un "otra parte": esa gran noche negra en la loca marcha del mito (...) esta apelación al "país natal" es el suspiro del estudiante poseído por sus propios fantasmas; (pero) la negritud es *política* mucho antes de ser *poética* (Adotevi, 1972: 29).

Bien, puede ser. Es innegable que podemos sospechar "estetización" allí donde, para hablar de la *négritude*, se usan palabras como "canto puro", "ritmo", "estilo", "arquitectura". Y no cabe desentenderse del hecho de que la "tolerancia" con el negro en el siglo XX se apoya en factores casi puramente *estéticos* (su "ritmo natural", su igualmente "natural" competencia para la música y el baile, su habilidad para los deportes, la belleza de sus cuerpos, etc.), y queda inmediatamente anulada cuando el negro se rebela, o tan solo pretende hacer

política. Y también es innegable que *hay* un componente "sustancialista" en la propia idea de una "negritud identitaria", y que *hay* un elemento "mítico" (en el mal sentido del término) en el imaginario del retorno a África. Y ya desde principios de la década del 60 los autores afroantillanos que se autodefinieron (o que fueron definidos) como *créolistes* –Edouard Glissant, Patrick Chamoiseau, Raphael Confitan, Jean Bernabé, Maryse Condé– emprendieron la crítica (y una cierta campaña de "desprestigio") de la *négritude de* Césaire. Glissant rompió el fuego afirmando que la única posible extensión de ese concepto era "el acto por el cual el mismo es *superado*", ya que "él termina donde comienza la *autoposesión*" (Glissant, 1969: 148). Es decir: paradójicamente, la "afirmación ontológica" de la negritud implica que el negro *no sabe* qué *es*. En cuanto se *apropia* de su "esencia", ya no la necesita: sencillamente la *vive*, la da por sentada (así como en el Corán no hay camellos, diría Borges). Chamoiseau y Confiant (1991: 127), por su parte, le imputan a Césaire haber sustituido una "falsa madre" (Francia) por otra (África), como producto de una "zambullida en un *inconsciente africano* preservado en su pureza; meras ensoñaciones dulces de poeta". Sin duda, "la *négritude* nos devolvió a África", pero "reemplazó una ilusión por otra, ignorando las realidades de la cultura *créole*, a favor de un *mundo negro* que nos es extraño". Y en su manifiesto de la *créolité*, Bernabé, Confiant y Chamoiseau escriben: "La *négritude* vino a sustituir, a la de Europa, la ilusión africana (...) Europa y África son dos monstruos tutelares" (Barnabé *et al.*, 1989: 18).

Todas estas críticas son plausibles. Revelan una voluntad de *complejización* de la relación entre lo "Mismo" y lo "Otro", o entre lo "Propio" y lo "Ajeno". Sin embargo –y para *seguir* "complejizando"–, quizá pasen por alto un poco apresuradamente ciertos matices. En primer lugar, hay que llamar la atención sobre el hecho de que un momento *fundacional de* "comunidad" –como sin duda lo fue la Revolución haitiana– puede requerir el acantonamiento defensivo en una "fortaleza identitaria", aún con todos los pecados "esencialistas" que ello implica, como en el *esencialismo estratégico* de que habla Gayatri Spivak (1999). Y el mismísimo Fredric Jameson (a quien, con su sutil sentido de las mediaciones dialécticas, difícilmente se le puede imputar "esencialismo"), en su famoso ensayo sobre la *alegoría nacional* en la literatura postcolonial sostiene que, si bien casi inevitablemente toda articulación de una diferencia radical corre

el riesgo de su “orientalización”, retroceder de su necesidad en determinados contextos revolucionarios “sería caer en un universalismo abstracto y un humanismo vacío” (1986: 65-68).

Esta “esencialización estratégica” es lo que *parece* haber sucedido con el *somos todos negros* de la Constitución haitiana. “Parece”: porque uno advierte, analizando los artículos de esa Constitución, las complejidades de la relación entre “universalismo” y “particularismo” en su propia *textualidad*. El “nacionalismo negro” de la Revolución haitiana está siempre en tensión con un “internacionalismo revolucionario” de alcances potencialmente universales. Y su apelación a la *negritud* es perfectamente consciente de su estatuto *tensionado* con otros “colores” (en una declaración de un artículo posterior, que podría parecer de humor surrealista si no fuera por su trasfondo dramático, se dice que las previsiones del artículo 14 serán válidas también para... “los alemanes y los polacos”)[7]. Y, por otra parte, que un texto *jurídico* como una Constitución pueda decretar que los ciudadanos “son” negros cualquiera sea el color de su piel ¿no es en los hechos la demostración palmaria de que “negro” es una designación *política*, carente de toda “sustancia” o “esencia” biológica, racial y demás?

Ahora bien: la *négritude* de Césaire es otro de esos momentos (re)*fundacionales*. Por primera vez se retoma el difícil, dialéctico, posicionamiento “identitario” abierto como problema por la Revolución haitiana. Y a fin de cuentas, no es poca cosa “cambiar Europa por África” y hacer girar el *triángulo* en la dirección opuesta a la del eurocentrismo del *sistema-mundo*, además de –con todos los inconvenientes “sustancialistas” que pueden derivar de ello– poner el color *negro* en el centro de la escena –aunque ya aclaramos que, más que de un *re-centramiento*, se trata de un *desplazamiento* y una *multiplicación*, ya que el propio nombre “Hayti” supone las culturas originarias previas a la llegada de los africanos. Por supuesto: la *créolité* –que vuelve a hacer girar el triángulo ahora pivoteando sobre el Caribe, y sutilizando mucho el análisis de las

[7] Hay una explicación histórica para esta “rareza”. En la expedición militar multinacional que Napoleón envía en 1802 para reprimir el levantamiento haitiano –y que es ignominiosamente derrotada por los esclavos rebeldes– había un batallón de alemanes y polacos que desertan y se pasan al lado revolucionario. Producida la independencia, la Constitución les reconoce su gesto otorgándoles la ciudadanía haitiana... pero ahora son “negros”. Más allá de la anécdota, el simbolismo es inmenso.

aporías "identitarias"– es un importante *recomienzo de* la posición de Césaire. Casi podríamos llamarla una hegeliana *Aufhebung*. Pero ese segundo "giro" –y la pregunta es manifiestamente retórica– ¿hubiera sido posible sin el primero? ¿Es una *ruptura plena* con el paradigma de Césaire, o es un *clivaje* interno, un *pliegue* "barroco", en el sentido de Deleuze (1989)?

En todo caso, Frantz Fanon, desde el mismo bando de Césaire, no representa *exactamente* la misma posición. Fanon, por supuesto, es más explícitamente hegeliano/marxista. En un ensayo publicado en 1955, le da a Césaire el crédito de ser el autor de un gran "cambio de paradigma" en el ámbito de las Antillas, un giro identificatorio "del blanco al negro" (Fanon, 1995: 269). Según Fanon, hasta 1939 (fecha de publicación del *Cahier*) el hombre afroantillano vivía, pensaba y soñaba, escribía poemas y novelas, en idioma blanco. Antes de Césaire, la literatura antillana era una rama de la literatura *europea*. Después de la intervención del *Cahier*, el antillano se vuelve hacia África y se ve tal cual es, un hijo trasplantado de África. Como puede observarse, para Fanon la "intervención" de Césaire, sin dejar de ser poética, es también plenamente *política*: esa toma de conciencia es para él un momento sustantivo de la lucha de clases "descolonializadora". Por supuesto, podría recusársele a Fanon que después de cuatro siglos de esclavitud, el antillano *ya no es* sencillamente un "hijo trasplantado de África", sino –para decirlo rápidamente– un *hijo americano* de aquel "trasplante" (lo cual, dicho sea de paso, genera una cuestión "identitaria" adicional, como una demostración más de la *imposibilidad* objetiva de cualquier "esencialismo": los descendientes de los antiguos esclavos negros, los llamados "afrodescendientes", que hace medio milenio viven en América ¿*son* o *no son* "pueblos originarios"?). Fanon es bien consciente del problema. Además, como su interés de marxista-"tercermundista" es el de la *articulación* de la *négritude* con la lucha de clases y la anticolonial, también quiere *de-sustancializar* la "negritud", hacer de ella una herramienta *política* y no un "ser" *natural* perdido y a recuperar. Por eso concluye su ensayo, sin arrepentirse de sus elogios a Césaire, con una frase bastante lapidaria: "Parecería por lo tanto que el antillano, después del gran *error blanco*, está ahora viviendo el gran *espejismo negro*" (*ibíd*., p. 269).

Este ensayo de Fanon, pues, incluso esa última frase, puede pensarse como una *bisagra* de su obra escrita, un momento *transicional* (Miller, 2008: 327).

En efecto, en *Piel negra, máscaras blancas* Fanon (1965) había protestado con cierta energía contra el prólogo de Sartre a la recopilación (realizada por Senghor) de la poesía de la *négritude* a fines de los años 40, en el cual Sartre celebraba esa idea, pero la calificaba como necesariamente efímera, una "fase" momentánea, destinada a desaparecer, o al menos a disolverse como un mero momento de la lucha anticolonial y/o de la lucha de clases a nivel mundial (Sartre, 1960: 145-184). Pero después de su propia "transición" –representada aquí por la frase de marras– Fanon, en *Los condenados de la tierra,* se alinea con Sartre y sostiene que la "negritud" es simplemente un escalón en el camino hacia una emancipación verdaderamente "nacional y social" (Fanon, 1963: 136).

Parecería, pues, que los bandos están perfectamente claros: Césaire (y el primer Fanon) era el *retorno a África* –imaginada como un "bloque ontológico"–, los *créolistes* son el *retorno al Caribe* –pensado como una complejidad casi laberíntica. Pero ¿es *tan así*? ¿Cuáles son, con precisión, los caracteres del "retorno a África" del *Cahier* de Césaire? Muchos críticos han vacilado a la hora de determinar, por ejemplo, la *dirección del* retorno: para algunos, se trata de un retorno *al* Caribe (al Caribe *negro*, desde ya) desde Europa; para otros, de un retorno *a* África *desde* el Caribe. En el poema se pueden encontrar fragmentos para apoyar *ambas* "direcciones" del retorno: lo común entre ellas es, claro, el *alejamiento* de Europa y, al menos, el *acercamiento* al Caribe.

Es interesante, aquí, la contraposición nuevamente "topológica" de los mares: mientras el Atlántico (que, recordémoslo, es el escenario de conformación del nuevo *sistema-mundo* moderno) conduce *tanto* a Europa como a África, el Caribe –calificado como una *non-cloture*, un "no-cierre"– flota en una "polinesia", un archipiélago. Ya en esto solo tenemos la oposición entre lo *recto,* o lo *plano* (el Atlántico), *versus* lo *laberíntico*, abierto pero intrincado (el Caribe), que está en la orilla opuesta *tanto* a África como a Europa: si es cierto que el narrador irá a África vía Europa –invirtiendo el triángulo, como vimos–, el vértice *singular* de apoyo es sin duda el Caribe. El "sueño africano" existe, es innegable. Pero tampoco se niega que sea un *sueño*. Citemos a Césaire:

> Y me río de mis anteriores infantiles fantasías.
> No, nunca fuimos amazonas del reino de Dahomey, ni príncipes de Ghana con ochocientos camellos, ni sabios de Timbuctú bajo Askia el Grande, ni arquitectos de Djenne, ni *mahdis,* ni guerreros (2000: 18).

Es decir: la historia africana, en el *Cuaderno,* es como si dijéramos *retroactiva*. El narrador no niega que todas esas glorias hayan existido. Pero ya nada tienen que ver con el pueblo antillano –ni, por cierto, con el África actual–: África ha sido violentamente alienada del narrador, tanto como el narrador ha sido alienado de África *desde siempre*; el colonialismo ha eliminado la posibilidad misma de ese tipo de identificación africana que el narrador gozaba en usar para sus propios fines destructivos. En otras palabras: no hay más una "África" a la cual retornar, aunque ella sea una insoslayable *referencia* originaria (Scharfman, 1980: 44).

Sin duda esto no debería impedir el debate sobre el alegado "sustancialismo" de la *négritude,* pero lo menos que se puede decir es que, en el peor de los casos, parecería tratarse de una "negritud" decididamente *caribeña*, y no unilateralmente *africana*. Y podríamos multiplicar las citas referidas a la cuestión de la esclavitud y el capitalismo, etcétera, tendientes a demostrar que para Césaire está clarísima la *antillanidad* (por lo tanto, la "americanidad") de los esclavos.

De todos modos, es evidente que desde mediados de la década del 50 en adelante los escritores del Caribe han buscado liberarse de las oposiciones binarias que la visión romántica del mundo había inoculado en la poética, la estética, la historiografía. La Historia (con H mayúscula) no era *su* historia; la novela, el drama y el poema debían ser reconceptualizados para presentar a la Revolución haitiana desde una perspectiva ubicada en el archipiélago antillano. Su posición estética fue, en términos generales, la de un *contra-modernismo.*

Nosotros mismos hemos utilizado el término *contra-modernidad* para referirnos al significado de la Revolución haitiana. En ella, lo que está en juego es una contra-imagen *interna* a la propia modernidad, que desde ese interior socava (como el "viejo topo" de Marx) el sentido dominante, eurocéntrico, de la noción misma de "modernidad". De lo que hablamos ahora es de la "traducción" de ese significado a los códigos literarios y estéticos. En una primera etapa, los escritores caribeños llevaron al extremo los recursos literarios del modernismo europeo para utilizarlo contra el amo colonial, como *contestación* (en todos los sentidos de la palabra) de la estética importada de Europa (D'haen, 1997: 303-321). Es en la herencia de este contexto que hay que entender, por ejemplo, un libro como *El reino de este mundo* de Alejo Carpentier (1949).

La acción de esta novela cubre el período 1751-1832 en Saint-Domingue/ Haití. La novela sin duda simpatiza con la revolución, pero es sumamente crítica de sus resultados. Ahora bien: la novela no pretende verosimilitud histórica alguna. Su modo es más bien mítico, y pasa por ser uno de los textos fundacionales del llamado *realismo mágico* en la literatura latinoamericana. En todo caso, su estructura se diferencia entre otras cosas por el uso consistente del "choque de temporalidades": la muerte del personaje histórico Mackandal, por ejemplo, se relata, en una suerte de "montaje paralelo", primero desde la perspectiva de los esclavos, luego desde la de las autoridades coloniales. Ambas versiones (un poco a la manera del *Rashomon* de Akutagawa) se "corrigen" e interpretan mutuamente de manera conflictiva, sin que pueda obtenerse un "justo medio" o una "síntesis". Es una lógica narrativa que atenta frontalmente contra la linealidad *tanto* de la trama como de la "historia" que la trama supuestamente "representa".

Difícilmente se podría dar un ejemplo más claro de las hipótesis de Ricoeur sobre la posibilidad de relacionar dos problemas que generalmente aparecen como separados: la función narrativa y la experiencia del tiempo. En efecto,

> La epistemología de la historia y la crítica literaria del relato de ficción (...) presuponen que todo relato se desarrolla en un tiempo que coincide con la representación vulgar, es decir, con una sucesión lineal de instantes. Ambas disciplinas se interesan menos por corregir el pensamiento representativo del tiempo que por subordinar el relato y la historia a modelos explicativos desprovistos de todo tipo de cronología (Ricoeur, 1999: 183).

Lo que la epistemología y la crítica literaria habitualmente no hacen, pues, lo puede hacer la *ficción.* Carpentier, en esta novela (aunque no únicamente: podríamos citar también el caso de *Los pasos perdidos*; si esta nos interesa especialmente, es por la razón obvia de que su escenario es la Revolución haitiana) trabaja con el *desarrollo desigual y combinado* de las temporalidades. Se podría decir que su lógica textual es homóloga e isotópica de la de la propia Revolución haitiana, de la cual hemos intentado mostrar que descompone la temporalidad lineal de las interpretaciones "oficiales" de la modernidad. Por otro lado, el punto de vista del esclavo –*negro*, pero no solamente negro sino *esclavo*, ahora sí en un auténtico discurso indirecto libre–, que (al contrario de lo que hace la saga de Smartt Bell, por ejemplo) suprime prácticamente toda

referencia a los grandes héroes (Toussaint, Dessalines, Pétion, etc.), implica una perspectiva opuesta al relato de la revolución como triunfo de la Ilustración tal como los historiadores europeos, y no pocos haitianos, quisieron ver. Pero hay que ser cuidadosos con esto, y verlo en toda su complejidad. Hablando de la novela de Carpentier, James Arnold sostiene que "el foco exclusivo puesto sobre los más estrepitosos fracasos de Christophe hace muy poco por presentar a la Revolución haitiana como un rayo de luz para los pueblos oprimidos del mundo" (Arnold, 2008: 227).

No podemos estar plenamente de acuerdo con esta afirmación. De lo que se trata en Carpentier, según nuestra propia lectura, es justamente de registrar las tensiones tanto al interior de la propia revolución como entre esta y el *sistema-mundo* (la Ilustración, la Revolución francesa, etcétera). De allí la importancia del punto de vista del esclavo "desilusionado" Ti-Noel: es decir, el de la máxima *singularidad* a la cual no podrían reducirse esos grandes Conceptos, incluido el Concepto "Revolución haitiana" pensado desde la lógica ilustrada hegemónica, y con los cuales la singularidad entra en conflicto. No pretendemos con esto negar que, efectivamente, Ti-Noel tiene buenos motivos para su "desilusión": la Revolución haitiana, en muchos sentidos, *fracasó en* el cumplimiento de sus promesas más ambiciosas respecto de las víctimas multiseculares de la esclavitud. Pero el "tema" de *El reino de este mundo* no es tanto ese "fracaso" como el modo en que *a partir* de la perspectiva de los protagonistas de la revolución –incluso si no participan activa y directamente de ella, como Ti-Noel, e incluso quizá más en este caso, que permite una mirada "al sesgo"– se *des-totalizan* las pretensiones de una narrativa lineal, armónica, binaria o simétrica de la temporalidad histórica.

En este sentido semejante "realismo" no tiene nada de "mágico". No importa dónde haya sido creada, la etiqueta tiene un inconfundible tufillo eurocéntrico: solo desde la perspectiva de una filosofía de la historia lineal y teleológica –como es la europea moderna, como parte central de la colonialidad del saber– se puede concebir que esos choques temporales son "mágicos", si con ello se quiere aludir a una alteración sobrenatural, o lo que fuere, de la "realidad" histórica. Pero al precio de olvidar, o de *negar*, que para los sectores colonialmente dominados la historia *es*, y lo es *realmente*, ese choque de temporalidades impuesto por la dominación colonial. Al menos este aspecto de la

novela de Carpentier –y de tantas otras que han caído bajo la misma etiqueta– es completamente *realista*, solo que no, por supuesto, en el sentido de Balzac o Tolstoi.

Toda esta es, no hace falta repetirlo, la problemática que será retomada por Fanon, con mucha mayor radicalidad, en *Piel negra, máscaras blancas* (1965): la de una *duplicidad* "esquizofrénica" del antillano, sujeto desgarrado –sujeto *fallado*, quebrado o "dividido", también en un sentido más o menos freudiano– entre su *pertenencia a* la "negritud" y su *referencia* a la "blancura". En ese momento, pues, la insistencia en la apelación a África es comprensible: la "negritud" heredada de la revolución es la marca indeleble que puede hacer que los haitianos *se vean a sí mismos*. Pero es, justamente, heredada de la *revolución.* Es decir, de un acontecimiento que *no es* "africano", sino plenamente *antillano* y entonces *americano.* Solo esa "impureza" de origen, esa "mezcla" de culturas podía haber engendrado la reivindicación de la *negritud*: una vez más, los negros, en su propia África, no la hubieran necesitado.

Es aquí donde habría que poner el acento sobre una cuestión de enorme importancia, incluso central para entender lo que venimos diciendo. Hemos intentado mostrar que la *négritude* de Césaire y los otros es mucho menos "esencialista" de lo que parece, o de lo que sus críticos apresurados le imputan. Pero es que, además –también lo hemos apuntado–, no *podía* serlo: si nuestra hipótesis de que su origen está en la Revolución haitiana y en especial en el artículo 14 es mínimamente plausible, debería quedar claro que –pese a la primera e impactante impresión del "somos todos negros"– no se trata allí de ninguna *ontología* esencial y originaria, o de ninguna "pureza" racial o siquiera étnico-cultural. Piénsese: aparte del hecho ya mencionado de que el color negro –denominación *política*, como dijimos– implica también a los mulatos e incluso a los blancos más blancos (los alemanes y polacos), al menos dos componentes culturales que fueron esenciales para la revolución "negra" son productos fuertemente "híbridos" o culturalmente "mestizos" (para volver sobre esa expresión de Gruzinski): por un lado, la religión *vodú* –la gran rebelión de 1791 empezó con un gigantesco ritual de esa religión desarrollado en Boys Caïman–, que es un amalgama sincrético entre las religiones africanas traídas por los esclavos en los barcos y muchos elementos de la religión católica de los amos. Por otro lado, la lengua *créole* (hasta hoy lengua oficiosa

haitiana junto al francés), que es una lengua hasta cierto punto "inventada" por los colonos franceses para entenderse con sus esclavos, consistente de un promedio de las gramáticas y sintaxis de las más de veinte lenguas que hablaban dichos esclavos, a su vez amalgamado con palabras francesas deformadas para que su fonética sonara más africana. La ironía, por supuesto, es que una vez estallada la revolución esa lengua del amo es la que les sirvió a los esclavos para comunicarse entre ellos, así como la religión *vodú*, que tiene a su vez muchos elementos de la religión del amo, aportará fortaleza moral y simbólica al movimiento revolucionario. Vale decir: *todos los* factores centrales que la revolución va a hacer converger en la noción de *négritude* son *desde el principio* insanablemente "impuros".

Aclarado esto, repitamos que, de todos modos, y aún con sus exageraciones, las reservas ante una posibilidad de "esencialización" de la *négritude* son perfectamente comprensibles. El exclusivismo en la *africanidad* del "color negro" corría el peligro de hacer olvidar esta tensión constitutiva del "ser" haitiano y antillano. Y ese olvido podía precipitar al concepto en lo peor, como se comprobó en su utilización demagógica, de racismo invertido y *"fascistizado"*, por la dictadura de Duvalier. De allí que la *négritude*, incluso, como hemos discutido, en el caso de Césaire –y pese a las interpretaciones esquemáticas que se han hecho de su obra– fuera para los intelectuales antillanos siempre un *problema* por así decir "triangular", y no una certeza *binaria*. Y es igualmente comprensible que para los autores de la *créolité ese* problema sea el de un *vacío* de significación, montado sobre la "borradura" de la *especificidad* de lo caribeño. De allí que Glissant pueda hablar de "una pantalla de nadería", Walcott de una "brillante vacuidad", Naipaul de "una Nada", haciendo eco al "inmovilismo" o la "inercia" que, según vimos, ya señalaba el propio Césaire en 1939, en su *Cahier.*

De todas maneras, lo importante a retener para nuestros propósitos en esta sección, es como acabamos de decir, la complejización –tanto estrictamente literaria como crítica– que introducen las huellas, las *trazas* de la Revolución haitiana en el imaginario de la modernidad, así como, más en general todavía, en la relación entre lo "Mismo" y lo "Otro". Paradigma notable de esa complejidad es la extraordinaria obra del santaluciano y ganador del Premio Nobel de Literatura (1992) Derek Walcott –un negro nieto de esclavos, dicho sea de paso. Su ópera *magna,* titulada *Omeros* –una trasposición al mundo del Caribe de *La*

Ilíada y *La Odisea*–, monumental poema épico de la esclavitud afroamericana da testimonio ya desde su propio título de una voluntad de *condensación compleja* de significaciones espaciotemporales, histórico-míticas y demás. Como nos enteramos por la explicación que de sí mismo da el propio texto,

> Dije *Omeros*,
> Y *O* era la invocación de la caracola, *mer* era las dos,
> la madre y el mar, en nuestro *patois* antillano;
> *os* un hueso gris y el blanco oleaje cuando rompe con estruendo
> y esparce su collar sibilante sobre una playa que parece de encaje
> (Walcott, 1994: 25).

Aquí se ve que todo gira, como no podía ser de otra manera, alrededor del mar. Y se nos dice que no África, sino ese mar (*mer*) es la madre (*mére)*. Es el *patois* –directamente emparentado con el *créole*, aunque la lengua "oficial" de Walcott sea el inglés– lo que permite el juego de significantes, ya que en él la pronunciación de esos dos términos no registra siquiera la sutil diferencia que hay en francés. Tendremos, pues, referencias más o menos metafóricas al *middle passage* –la lucha originaria viene del mar, que por metonimia permite la remisión a Homero– e incluso a la Revolución haitiana, a la *négritude*, etcétera. La idea de un *viaje*, por supuesto, no puede dejar de evocar el *triángulo*. Y todo el conjunto del largo poema (cerca de 500 páginas) juega permanentemente con la polifonía de tiempos, espacios y voces, incluyendo la invención de palabras, las *mots-valise* y demás. ¿Todo esto puede ser –sobre todo tomando en cuenta que se trata de una "odisea"– influencia de, digamos, Joyce? ¿O quizá de Pound o Eliot, como sugieren algunos de sus críticos? (cfr. Pollard, 2004). Ciertamente. Pero no es *cualquier* influencia, sino la que es simplemente tomada como *pre-texto* para, nuevamente, una *singularidad que* solo podría concebirse en el contexto de la historia y la cultura afroantillana, y desde una perspectiva "tensional" disparada –no nos cansaremos de insistir en ello– por la Revolución haitiana y el color *negro*. Ya esa referencia al *patois* (es decir, el *créole*) en el breve fragmento que acabamos de describir, es una pista inequívoca. Está lejos de ser la única, ni la más evidente. Mucho antes de *Omeros*, a la edad de 18 años, Walcott escribe la obra de teatro *Henri-Christophe*, primera parte de su *Trilogía de Haití*, en la cual dramatiza la lucha sangrienta entre Dessalines y Christophe luego de la muerte de Toussaint. Algo similar habían intentado

antes Aimé Césaire (en la *Tragedie du Roi Christophe*, 1963) y el mismísimo autor de *Los jacobinos negros*, C. L. R. James, en una obra de título homónimo –y en la cual, como dato curioso, el rol de Toussaint fue actuado en su estreno por el gran tenor negro norteamericano, y perseguido por el macartismo por sus simpatías comunistas, Paul Robeson. Pero la perspectiva de la obra de Walcott se acerca mucho más a la de la obra de Edouard Glissant *Monsieur Toussaint* (que también juega con la mezcla de temporalidades y espacios heterogéneos). Para ambos, el conflicto central es el que ya había identificado el mismo James entre la *apertura* revolucionaria "internacionalista" (representada por Toussaint) y la *cerrazón* defensiva y aislacionista (representada por Christophe y su mítico castillo de Ferriére, en el cual se encierra hasta su colapso)[8]. Como puede verse, entonces, ambos captan bien que de lo que se trata –en este caso, desde una estricta perspectiva "política"– de la irresoluble *tensión* entre Parte y Todo, entre el Objeto y el Concepto, ahora trasladada también al *interior* de la revolución.

Esto también es un *problema*. Y así lo ha asumido la mejor literatura, no dejándose encerrar en dogmatismos fáciles. Y así ocurrió también en una franja de la ensayística latinoamericana en la cual la cuestión de la *negritud esclava* deja una marca indeleble e inquietante: hay que recordar que entre Césaire y Fanon, entre fines de la década del 30 y la del 60, en la ensayística latinoamericana se suceden oposiciones entre lo "blanco" y lo "negro" como las de *casa blanca/senzala* en Gilberto Freyre (2003), *azúcar/tabaco* en Fernando Ortiz (1964) o *Próspero/Calibán* en Roberto Fernández Retamar (2004). Son apenas algunos ejemplos bien conocidos. Pero en todos estos casos, esas oposiciones no implican mutuas *exclusiones*, sino más bien constelaciones de polarización en *imágenes dialécticas*, en el sentido de Walter Benjamin. De lo que esos autores tan diferentes querían, más bien, hablar –y en este sentido se los puede considerar casi antecedentes de la *créolité* y de la *filosofía de la relación* de Glissant y los otros–, es de ese *caldero nuevo*, el de la esclavitud afroamericana

8 ¿Puede pensarse, aquí, en una "trasposición" del conflicto entre la *revolución permanente* de Trotsky y el *socialismo en un solo país* de Stalin? No podemos afirmarlo con seguridad. Pero la tentación es enorme. Y no completamente descabellada: como es sabido, James estuvo estrechamente vinculado, durante todo un período, a la IV Internacional fundada por Trotsky.

y su peso en la cultura latinoamericana/caribeña. Para hablar de esa "hibridez" no basta la oposición "negro/blanco", sino que se requiere acuñar categorías también nuevas, *dis-locadas* de las grillas clásicas: cosas como, por ejemplo, *tabaco/azúcar*, o *casa grande/senzala,* o *Próspero/Calibán*. Que no son, por supuesto, palabras (o "personajes", en el último caso) *en sí mismas* nuevas; incluso, se diría, son arrancadas a diferentes y muy establecidas tradiciones –"naturales", culturales, literarias. Pero sí son *resignificadas por* nuestros tres autores, para que, si se nos permite una asimismo muy establecida metáfora, el nuevo vino *moldee* nuevamente a los viejos odres.

Por otra parte, la *mera* oposición "blanco"/"negro" hubiera resultado sospechosamente "racialista", biologicista. De lo que se trataba era de *historizar* esas "razas" –y las provenientes de su "mestizaje"– para mostrar que esos *nombres* son, precisamente, el *producto* de una historia, y no su pre-condición, tal como –siempre según nuestra hipótesis– había empezado por hacerlo la Constitución haitiana. Es la *esclavitud*, y todo lo que hemos visto que ella implica, *supone*, en la conformación de un nuevo mundo (el *sistema-mundo* capitalista) lo que explica las nuevas formas de emergencia de aquella oposición, formas que cumplen también la función de ocultar, de desplazar de la vista, aquello mismo que las explica (otra vez la típica operación fetichista). En efecto: lo que se llama el *racismo*, tal como lo conocemos o lo concebimos *hoy*, es una invención plenamente *moderno-occidental*; es la consecuencia de una esclavitud de "nuevo tipo" que tiene a su vez que *inventarse* una ideología para "racionalizar" la aparente incongruencia, el contrasentido, de recurrir al trabajo forzado, esclavo, en plena emergencia de una racionalidad económica y social basada en la premisa filosófica de la "libertad individual" –pues el auge de la esclavitud africana en América coincide con el auge de las filosofías políticas contractualistas, de Hobbes a Locke y Rousseau–, y en cuyo contexto a cualquier teoría linealmente "evolucionista" la esclavitud se le aparece como un anacronismo (cuando es en verdad un *sincronismo*, absolutamente necesario justamente para la consolidación de esa nueva racionalidad *en Europa*).

Y no es, desde ya, que antes no hubieran existido múltiples formas de *etnocentrismo*: los hubo desde siempre, y en todas partes –ninguna "idealización" nos ayudará a hacer una mejor crítica de la historia y la cultura–: en muchas de las propias lenguas africanas, la *misma* palabra que designa a la sociedad

de pertenencia –digamos la palabra *bantú*, o la palabra *dogon*– se traduce por "hombre/humanidad" (¿se entiende? "humanos" somos, siempre, *nosotros*: los "otros" son *otra cosa*). Y otro tanto sucede en muchísimas de las lenguas vernáculas "americanas". Pero ahora hay, se supone, una cultura *universal* –y "universalidad" es un significante que casi inevitablemente se desliza hacia "superioridad natural"– que, casualmente, es *blanca.* El sistema de equivalencias –autorizado inconscientemente por la dominación, por la hegemonía emergente del *equivalente general*, que es el Dios "racional" del capitalismo– cae en su casillero exacto: universal superior blanco/particular inferior negro (y, por supuesto, "indio", mestizo, mulato, y siguiendo). Ya hemos citado antes una definición de Lévi-Strauss: la ideología resuelve, en el plano de lo imaginario, los conflictos que no tienen solución en el plano de lo real (y que no la tienen, en primer lugar, porque *no hay*, "naturalmente", tal conflicto; la ideología, en verdad, da una doble vuelta de tuerca: *crea*, inventa, una contradicción allí donde no tiene por qué haberla... para luego "resolverla"). Ortiz, Freyre y Retamar no creen en la "solución", para empezar, porque no creen en el *problema*: la oposición no es de colores de piel, no es "natural", no es constitutiva; es, otra vez, histórica, social, cultural, ideológica. Hace a un Poder (real) devenido Saber ("imaginario") que *produce* amos y esclavos, y no los encuentra *ya hechos* por la Naturaleza, como había conjeturado Aristóteles. Por eso hay que salirse de ese camino, que no puede conducir a un pensamiento *crítico* (a una "puesta en crisis" de la *doxa* heredada) y *fabricarse* un léxico nuevo, diferente, *desviado*.

Pero, hay que insistir sobre algo: los de *azúcar/tabaco*, o *casa grande/senzala*, o *Próspero/Calibán*, no son, está claro, conceptos, categorías, nociones *teóricas* en ningún sentido "científico" o "académico" del término. Son, decíamos, *desvíos* del discurso: alegorías, metáforas, "personas" (en la acepción latina de *personae* como "máscaras" teatrales); es decir, en cierto modo: *ficciones*.

En Latinoamérica, desde muy temprano, parecería que el impulso hacia la ficción ya no como *recurso* sino como *sustancia* del ensayo, y aún de la teoría o de la historia, es poco menos que irresistible, y con harta frecuencia bajo la forma de aquellos pares de oposiciones. Escribiendo esto desde la Argentina, es imposible no mencionar a Sarmiento, a su oposición *civilización/barbarie*: pero ¿acaso no se sigue debatiendo hasta hoy si el texto del *Facundo*, en el que emerge esa conceptualización, debe ser analizado como un ensayo,

una crónica de "historia del presente", un tratado "sociológico", o una *novela?* La vacilación de la crítica no es casual: hay, en la propia estructura como en la estrategia escritural y retórica de ese texto "fundante", una *indecidibilidad constitutiva*, que tal vez –sin dejar de ser, claro, una *marca de estilo* individual– devenga de una voluntad de duplicar textualmente, haciéndole *violencia* a las fronteras de los géneros, la violencia de *lo real* al cual el texto alude[9]. Y es que, tratándose de Latinoamérica, de su historia, la violencia *no es* un mero recurso teórico. Ya decía David Viñas que la propia historia de la literatura "ficcional" argentina empieza, en *El matadero* de Echeverría, con la metáfora de una *violación* (1964). La "violación" –forma de violencia extrema si las hay, metáfora que desde el principio tiene una significación *política* pero también *existencial*: es la intrusión forzada en el propio "cuerpo", en la propia historia, en la propia comunidad– queda inscripta *como* origen, *desde* el "origen", en la cultura latinoamericana, se hable o no de ella. En la *colonialidad* del poder/saber, la violación es el poder, las teorías justificadoras o racionalizadoras –la racionalidad instrumental, las filosofías del universal abstracto, el positivismo evolucionista, pero también el etnocentrismo o el racismo eurocéntricos arropados en aquellas– son el saber y su "colonialidad". La "ficción", la metáfora, el *desvío* del discurso por parte de la cultura vencida, o de la "nueva" cultura *engendrada* como hija "bastarda" de la violación, son una *defensa* contra ese "saber": una *manera de decir* , un *estilo* , que no confronta al Saber dominante *en su mismo terreno*, sino que –como las formas *transculturadas* de las que nos hablará Fernando Ortiz– vive y se desarrolla por meandros en los *intersticios* del poder/saber, para engendrar a su vez *otra cosa* , algo sobre lo cual el poder/saber *no puede* legislar –¿qué sentido tendría, en efecto, criticar o recusar por "anticientífica", por "no-verdadera", a una *ficción*? Así, como diría Lacan releyendo a Freud, *la Verdad tiene estructura de Ficción*: justamente porque su enunciación no se emite desde el espacio de una *pretensión de Verdad* (en el sentido "cientificista-eurocéntrico"), la ficción apunta *al lugar* de una Verdad, lugar vacío sobre el cual la Verdad deberá levantarse como

[9] Aquí no es cuestión de poner en debate las posiciones *ideológico-políticas* de Sarmiento: simplemente queríamos señalar que, *a pesar de* esas posiciones, su poderosa "textualidad" abre un juego de significaciones mucho más complejo de lo que él mismo, posiblemente, hubiera querido.

construcción , imposible de definir de antemano, y por lo tanto constitutivamente *no-ideológica* en su manera de operar (aunque pueda ser ocupada con un "contenido" ideológico cualesquiera).

Probablemente, al menos en parte, se refiera a todo esto Fredric Jameson con su célebre hipótesis de la literatura "periférica" como *alegoría "nacional"*. Se recordará esa hipótesis, que aquí solo podemos parafrasear esquemáticamente: la mayoría de, incluso, las "historias de vida", de los relatos de "experiencia individual" que pueden encontrarse en nuestras literaturas implican, finalmente, a la "totalidad del laborioso relato de la colectividad misma" (1986). Ello les es necesario –más allá de las "intenciones"– porque el colonialismo, tanto como sus secuelas "globalizadas", les arrebató la posibilidad misma de construcción de una "identidad" (no importa cuán imaginaria, como lo son todas) *autónoma y propia*, desarrollada en *su* propio "cronotopos", en *su propia* espacio-temporalidad histórica. Entre las críticas que recibió esta tesis, la principal y más atendible provino de Aijaz Ahmad, quien le reprochó un excesivo apresuramiento en su homogeneización, sin demasiados matices, de unas literaturas emergidas de regiones y experiencias histórico-culturales bien diferentes, para no mencionar las igualmente distintas *temporalidades* históricas, así como la más sutil y espinosa cuestión de los *estilos* literarios, a veces tan singulares e idiosincrásicos (1992: 43-72).

El señalamiento, decíamos, es más que atendible. Sin embargo, hay al menos un sentido en el que Jameson –si lo hemos entendido bien– utiliza el concepto de *alegoría*, que quizá ayude a entender el estatuto de la ficción latinoamericana (o "periférica" en general): es el que le da Walter Benjamin en su clásico texto sobre el drama barroco, donde la operación alegórica no consiste en una traducción mecánica, término a término, de una serie de símbolos de significación "esencialista", prefijada de una vez para siempre y de contenido semántico universal. Benjamin, justamente, *opone su* concepto de *alegoría* al concepto canónico de "símbolo", al decir que el "alegorista", en su propia *praxis*, transforma en *ruinas* los congelados sentidos previos, y se comporta como un arqueólogo "creativo" que *construye* un sentido nuevo –o, mejor aún: que señala la *necesidad* de esa construcción– para su sociedad, en lugar de buscar una "esencia" eterna y ya consolidada (Benjamin, 1989). Es este el movimiento *alegórico* que corresponde a sociedades como las nuestras, a las que la

colonización –y su continuidad proyectada hasta el presente– hizo perder su sentido originario, impidiendo al mismo tiempo la construcción de uno nuevo, que ahora es necesario re-construir, incluso *inventar*, sobre el vacío de esa ausencia. De manera similar, ya antes Georg Simmel, en quien muy probablemente se inspira Benjamin, muestra cómo las ruinas de un edificio arcaico invadido por la naturaleza conforman una nueva "unidad estética" cuyo sentido debe ser *producido* por el "alegorista"; y que Simmel, como al pasar, hable de las ruinas de la *civilización maya*, no hace sino añadir dramaticidad a nuestro argumento sobre América "Latina". Y no hace falta insistir, aquí, sobre cuán conveniente es la metáfora de las *ruinas* a la idea de una historia y un sujeto que hemos definido como de la *fractura*.

Lo que la ficcionalidad textual singular de los "alegoristas" latinoamericanos –como sostenemos que a su manera lo son Freyre, Ortiz y Retamar– está pues, no *re-flejando*, sino *re-construyendo* imaginariamente, es aquel *vacío*, aquella *ausencia de* "comunidad", luego de su catástrofe bajo la dominación colonial. Ello vale no solo para la narrativa literaria (o para cualquier otra forma artística) sino también, y en algún sentido especialmente, para el *ensayo*. "Especialmente", porque en este género la operación alegórica, podríamos decirlo así, se *duplica*: el tabaco y el azúcar, la *casa grande* o la *senzala* aluden, sin duda, a referentes "reales" y *particulares* de Cuba o de Brasil, históricamente comprobables; pero, en su pasaje a la *escritura* ensayística de Ortiz y Freyre, esos referentes históricos particulares se transforman en (como diría Peirce) *interpretantes* relativamente "universales" de *toda* la situación histórico-cultural de las sociedades basadas en la esclavitud afroamericana. El caso de Retamar nos presenta una ulterior complicación: Próspero y Calibán (y por supuesto Ariel, Miranda y el resto de las *dramatis personae* de *La tempestad* shakespeariana en la que Retamar se apoya) *son ya* instancias imaginarias, y no datos "reales" de la historia. Sin embargo, no es difícil ver, en el texto, cómo también esos personajes, y su oposición dialéctica-dialógica, cumplen la función de *hipótesis ficcionales* para "interpretar" la historia del Caribe y, más aún, extenderla a toda Latinoamérica y a una suerte de *teoría condensada* del colonialismo y la dominación imperial.

Repitamos simplemente, por ahora, que el "universalismo" que acabamos de señalar, y al cual se apunta por *transformación* de los "particularismos"

(reales o imaginarios) que inspiran el desarrollo textual de los tres autores, es exactamente *inverso* al del discurso eurocéntrico dominante. En este, la Parte dominante (la Europa colonialista, para decirlo rápido) se coloca *en el lugar* del Todo, bien *absorbiéndolo* totalmente, bien *expulsándolo* al limbo de la no-historia –lo cual en definitiva equivale a lo mismo–, y creando de esa manera lo que Adorno hubiera llamado una *falsa Totalidad* (Adorno, 2002). En nuestros tres autores, por el contrario, la *proyección* de la Parte hacia el Todo se lleva a cabo para denunciar la *tensión* , el *conflicto* entre las dos "partes" que conforman ese Todo (así como el que existe al propio *interior* de la "parte" dominada, en términos de su cultura *mestiza*), para denunciar justamente aquel carácter de *falsa* Totalidad, para mostrar su condición "ideológica" de totalidad *inacabada* y *abierta* , operando no con el *concepto* de Totalidad, sino con el *movimiento permanente* de totalización / destotalización / retotalización que defendía en su momento Sartre como auténtica "razón dialéctica" (Sartre, 1964). En este sentido se puede hablar en ellos, al menos de manera premonitoria, de lo que Walter Mignolo y Catherine Walsh llaman "un saber *otro*" –que no es simplemente *otro saber* (Walsh, 2002).

En una palabra: la ensayística latinoamericana –la que aquí nos interesa–, en su voluntad de relación con lo *real*, usa como trampolín el espacio de lo *ficcional,* allí donde la narrativa usa el de lo *imaginario*. Vale la pena, a este respecto, rescatar la distinción entre esas dos categorías llevada a cabo por Wolfgang Iser (1993): lo puramente *imaginario* –espacio característico de la narrativa literaria– *puede o no* aspirar a una "referencialidad" de lo real (puede, digamos, ser más "realista" o más "fantástica"), pero no es *ese* tipo de "ficcionalidad" la que la define como género. En el ensayo, a su vez, lo *ficcional* (con su aspecto también parcialmente "imaginario", desde ya) está allí precisamente *para* revelar su relación con lo real, para *hacer visible*, por contraste, la existencia de una "realidad" pura y dura *sin la cual* la "ficción" sería impensable. Así, el tabaco y el azúcar, la casa grande y el senzala, son *primero* aceptados como referentes "reales", *luego* extraídos de su contexto particular para ser transformados en "alegorías", y *finalmente devueltos* al mundo de lo real para que hagan las veces de *interpretantes* del colonialismo. Con un gesto que obedece a la misma lógica "objetiva" aunque parezca seguir el camino inverso, Próspero y Calibán son *primero* aceptados como referentes "imaginarios", *luego extraídos*

de su contexto literario para devenir "alegorías" del colonialismo, y *finalmente devueltos* a un mundo "imaginario" que, al completar este recorrido, ha quedado fuertemente *contaminado* por lo real.

O sea: lo que estamos proponiendo es que la operación de *"ficcionalización alegórica"* que realizan Ortiz, Freyre y Retamar *depende* , estrictamente, de su conflicto con lo real –aunque "literariamente", como es obvio, no pueda *reducirse* a ello–: es *porque* la historia real de Latinoamérica incluye de manera sustancial, *material* , a la esclavitud africana –y por esa vía a la realidad igualmente *material* del rol de la esclavitud en el *sistema–mundo* capitalista y su dominación– que las alegorías *textuales* , "ficcionales", de los tres autores pueden funcionar como tales. Vale decir: así como la estrategia de totalización / destotalización / retotalización (el método llamado *progresivo-regresivo* de Sartre, 1964) sorteaba la trampa ideológica del fetichismo de la *falsa totalidad* , ahora el vaivén dialéctico y conflictivo entre lo ficcional y lo real –donde el estatuto de cada uno de los polos depende del otro– sortea igualmente el otro extremo de la tentación ideológica *textualista* y "postmoderna", en la que la "ficción", la écriture o lo que fuese *sustituye* totalmente el universo de lo real, *colonizándolo* –si se nos permite el nada inocente término– con su proliferación particularista de significantes desligados, de discursividades rizomáticas, etcétera. En Ortiz, Freyre y Retamar, por el contrario, la "literatura" es una red espesa, sin duda, con su propio nivel de autonomía y especificidad, pero es una red tendida precisamente para *pescar* lo real en las aguas de lo imaginario.

5.

En la cuestión de la *négritude* o de la *créolité,* pues, hay mucho más, y otra cosa, que una de esas "políticas (para el caso literarias, pero con vastos alcances) de la identidad" de las que actualmente está de moda hablar, ya sea para promoverlas o para combatirlas. Justamente, lo que está allí en juego es una *fractura* asumida como tal, que impide la caída en el "pensamiento identitario", esa identificación masiva de la parte con el Todo, o del objeto concreto con el Concepto abstracto, de la que habla Adorno (2005). Esa fractura es el producto de una gigantesca *violencia*, también asumida como tal. Y esto es de primerísima

importancia que sea tenido en cuenta. De otra manera, fácilmente caeríamos en el espejismo ideológico contrario (vale decir, inversamente *simétrico)* al de la "identidad" pura y originaria. Es decir: ese espejismo representado "postmodernamente" por los discursos del *nomadismo* alegre, o de la *negociación permanente* de unas "no-identidades" en perpetuo estado de "deconstrucción", o lo que fuere.

Muchos de esos discursos –es el caso más o menos paradigmático de un Stephen Greenblatt, o más cerca nuestro de un García Canclini– son capaces de admitir, siempre a regañadientes, la necesidad "estratégica" (Greenblatt dirá "irónica", pero no sin temer que esa ironía se deslice fácilmente hacia el *cinismo*) de un repliegue "identitario" frente a la homogeneización globalizadora. Pero no habría que olvidar que, como dice Spivak, en el fondo es el *capitalismo* el que es profundamente "antiesencialista", puesto que imprime a toda la realidad la lógica *abstracta* del fetichismo de la mercancía. Algo que, por supuesto, Marx ya había percibido acabadamente. En algunas formas *coyunturales* de la lucha anticapitalista o anticolonialista, pues, puede ser perfectamente lícito recurrir a mecanismos defensivos/ofensivos conscientemente "identitarios", como –para nuestro caso– el "mito" de la *négritude*; "mito", decimos, en el sentido genérico de Lévi-Strauss (1961: 183-210): ese discurso que pretende resolver en el plano imaginario las contradicciones irresolubles en el plano de la realidad, ya que como hemos visto no podría haber, en el "plano de la realidad", una *négritude* "esencial".

Como decíamos, Greenblatt parece estar dispuesto, por momentos, a conceder esto. Pero mucho mayor que esa concesión es su verdadero pánico ante todo lo que tenga el más leve tufillo a lo que el propio Greenblatt llama una *"memoria racial"*, también en el campo de la historia y la teoría literaria o cultural (2001: 48-63). En un por lo demás muy agudo análisis de un fragmento de *Mansfield Park* de Jane Austen en el cual la protagonista lee en voz alta fragmentos shakespeareanos a los que otro personaje califica como la *"inglesidad"* misma, Greenblatt manifiesta su (comprensible) rechazo a la idea de que Shakespeare haya sido convertido en el "operador" de un forzado *consenso* para la lengua, la cultura e incluso la *Constitución* inglesas (como es sabido, Inglaterra no tiene una Constitución política escrita; Greenblatt, ya lo vimos, esboza la sugestiva hipótesis de que Shakespeare ocupa el lugar de

esa ausencia). Esa *falsa unidad* pasa por alto, según el autor, la enorme diversidad de experiencias históricas y lingüísticas particulares –la de los irlandeses, escoceses, galeses, etc.– que la Constitución (también la "shakesperiana") de la "Gran Bretaña" ha terminado dominando, desplazando, negando, quitando de la vista. Es esa falsa totalización la que ha creado la "identidad" inglesa que representa Shakespeare (que, por supuesto, no tiene la culpa, ni puede reducirse a *eso,* y el autor lo sabe). Greenblatt teme que la *defensa* ante eso caiga en la misma lógica de supresión de la diversidad y las multiplicidades, como si la cultura "subalterna" tuviera que cumplir las mismas etapas "evolutivas" y darse una narrativa histórica de unidad "racial".

Todo esto, desde ya, es enormemente plausible. O, mejor, lo *sería*, si las cosas fueran tan nítidas, tan sencillas, como las plantea Greenblatt (*ídem*). Pero no lo son. Para empezar, el autor parece colocar *en el mismo plano* los "errores" –en verdad, necesidades de un ejercicio de poder cultural– del dominador y los potencialmente iguales "errores" –en verdad, estrategias defensivas de los oprimidos ante ese poder cultural– del dominado. No parece percibir que esa *asimetría* histórica profunda, aun cuando en efecto se cometieran "errores" formalmente similares, justamente los *des-iguala*, los *de-simetriza* también a ellos. No hay criterio de conmensurabilidad, no hay *equivalente general*: no se puede, éticamente, medir al esclavo con la misma vara que al amo. Porque "una teoría que es crítica se *articula* a las víctimas (esa es toda la cuestión de la teoría y la praxis), ya que el pensamiento crítico sabe de la imposibilidad del Saber Absoluto" (Dussel 1998: 331).

Pero, además, no hay en verdad solo esas dos posiciones, y todo lo que venimos diciendo intenta mostrar precisamente una vía alternativa, practicada por la Revolución haitiana y manifestada en el artículo 14: la de instalarse en el centro mismo del *conflicto* de "identidades", sin someterse a esos dos imaginarios igualmente "reconciliadores" que son *tanto* la búsqueda de una mítica, originaria y no-contaminada identidad *como* la completa dispersión "rizomática". La cuestión de la "identidad" negra (si se la quiere seguir llamando así) que plantea la Revolución haitiana –o que *se* plantea a partir de ella– es mucho menos "sofisticada", pero infinitamente *más compleja*: es una *tragedia*, y no una comedia de enredos del significante. *Tragedia* es, entre otras cosas, un género literario, en su origen inseparable de lo religioso,

lo político y lo "existencial". Y tragedia es también un *territorio simbólico*: el de las *huellas escritas* (intencionales o no) que con mayor o menor explicitud ha dejado la cuestión de lo que siguiendo a Fernando Ortiz hemos llamado *transculturación catastrófica* (1963: 98-104). Y tragedia es, desde la Atenas del siglo V a. C., el discurso y la experiencia de estar atrapados en un conflicto que no tiene solución posible: siempre en el acotado sentido de Lévi-Strauss, la tragedia es *anti-ideológica*, justamente porque es profunda, desesperadamente *política*.

A esta altura no hace falta que aclaremos –pero lo hacemos por si acaso– que nada tenemos en contra, y mucho a favor, del análisis llamado *textual*, tal como lo practica Greenblatt y en general la teoría postcolonial. Como dijimos al comenzar esta exposición, la autonomía de ese registro, y máxime tratándose de literatura, debe ser celosamente custodiada y defendida. Pero hay múltiples modos de hacer eso, y ellos no son meras opciones "técnicas" o metodológicas: implican tomas de posición teórica, estética y, nuevamente, *política.* La nuestra –entre "bajtiniana" y "adorniana", la llamamos antes para abreviar– se afirma *en contra de* un puro "flotamiento" de "significantes vacíos" des-historizados e incontaminados por el "barro y la sangre" de la violencia política, cultural, de clase, de género y "racial" que es la fenomenología y la *lógica misma* de los procesos que nuestro texto ha venido tratando hasta aquí. El paso de la *historia* a la *literatura* nos obligaba, por cierto, a un cambio de *registro* en nuestro discurso: de lo *real* a lo *simbólico* y/o a lo *imaginario*, para extender un poco abusivamente esa terminología de otro campo. Pero ese cambio de registro no es un cambio de *posición*: es un *desplazamiento* dentro del mismo "campo". Es un cambio de *acento*, no de "gramática" o siquiera de "sintaxis". En el análisis literario, el *lenguaje* adquiere ahora protagonismo por encima de los *hechos,* pero el *escenario* sigue siendo el mismo, solo que lo que hasta aquí ocupó el primer plano en la escena ahora opera como telón de fondo. Pero es un telón que debería mantenerse siempre a la vista –como hace Walcott con su *O* y su *mer* y su *os*, que según hemos visto son *sonidos*, pero que remiten inmediatamente a la materialidad de la historia del esclavismo. Por esa razón es que venimos insistiendo en que –con todo el debido respeto a la autonomía relativa y la especificidad

de la producción y las estructuras "intra-textuales"– hay una *con-textualidad* (y asimismo una *inter-textualidad*) del significante *négritude* que se remonta en última instancia a la revolución anticolonial haitiana, y a ese "inter-texto" que es el artículo 14, y al lugar de *bisagra* que ella implica para la historia política y social, pero también *cultural*, e incluso *literaria*, de América Latina y el Caribe (y a su manera también, como hemos visto, de Europa, en particular de Francia).

La Revolución haitiana y su Constitución separa y articula dos épocas –la de la esclavitud colonial y la de la emancipación–, dos formas de "modernidad" –la "oficial" de la Revolución francesa" y la "subalterna" de la *négritude*–, dos registros epistemológicos –los de la *colonialidad del saber* y la revuelta del pensamiento particular/crítico. Y también separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura y la filosofía del *sistema-mundo* : el de la ilustración de los *philosophes* o de Hegel, y el de una literatura, "ficcional" y/o "ensayística", que se hará cargo del *conflicto irresoluble* que representa su relación con un "eurocentrismo" al cual, como ya describimos –y al igual que había hecho la propia Revolución haitiana con la francesa–, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel "barro y sangre" que hubiera preferido pasar por alto.

Ese debería ser el telón de fondo, decíamos, de nuestros análisis "textuales". No un mero "decorado", sino un *soporte* para el abordaje de diversas *textualidades* (ficcionales y/o ensayísticas, y la cultura latinoamericana se caracteriza precisamente por lo poco fácil que es a veces esa distinción) cuyas propias sintaxis, gramática y retórica –marcadas por ese *"conato posibilitador"* que es la primera Constitución haitiana– están atravesadas por las fracturas que son la lógica subyacente del proceso "desigual y combinado" latinoamericano. En nuestro examen, el "color negro" tiene un estatuto privilegiado, dominante, pero no único. Privilegiado y dominante, porque tiene esa *extremidad* que, según nuestra postura, permite revelar la falsa "normalidad" de una Latinoamérica que *vive* –puesto que ha nacido de él– en *estado de emergencia*. Pero no único, porque precisamente *toda* Latinoamérica –todas sus fracturas y complejidades– puede ser "iluminada" por esa *luz negra*.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (2002). *Dialéctica negativa. la jerga de la autenticidad.* Madrid: Akal.

Adorno, Theodor W. (2004). *Teoría estética*. Madrid: Akal.

Adotevi, Stanislas. (1972). *Négritude et Négrologues*. París: 10/18.

Ahmad, Aijaz. (1992). Literary Theory and Third World Literature. En *In Theory*. Londres: Verso.

Arnold, James. (2008). Recuperating the Haitian Revolution in Literature. En Doris L. Garraway (Ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Benjamin, Walter. (1989). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Bernabé, Jean *et al.* (1989). *Eloge de la Créolité*. París: Gallimard.

Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

Buck-Morss, Susan. (2005). *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. Buenos Aires/Bogotá: Norma.

Carpentier, Alejo. (1949/1983). *El reino de este mundo / Los pasos perdidos.* México: Siglo XXI.

Césaire, Aimé. (1967). *Toussaint Louverture*. La Habana: Instituto del Libro.

Césaire, Aimé. (2000). *Cahiers d'un retour au pays natal.* París: Presence Africaine.

D'haen, Theo. (1997). Modernist and Counter-modernist Caribbeans. En A. James Arnold (Ed.), *A History of Literature in the Caribbean*. Ámsterdam/Filadelfia: John Benjamins.

De Campos, Haroldo. (2000). *De la razón antropofágica y otros ensayos.* México: Siglo XXI.

Deleuze, Gilles. (1989). *El pliegue. Leibniz y el Barroco*. Barcelona: Paidós.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la Liberación, en la edad de la globalización y de la exclusión.* Madrid: Trotta.

Fanon, Frantz. (1955). Antillais et Africains. *Esprit, 23*.

Fanon, Frantz. (1963). *Los condenados de la tierra.* México/Buenos Aires: FCE.

Fanon, Frantz. (1965). *Piel negra, máscaras blanca*s. Barcelona: Nova Terra.

Fernández Retamar, Roberto. (2004). *Todo Calibán*. Buenos Aires: CLACSO.

Foucault, Michel. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.

Freud, Sigmund. (1927/1974). El fetichismo. En Sigmund Freud, *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Glissant, Édouard. (1969). *L'intention poétique*. París: Seuil.

Greenblatt, Stephen. (2001). Racial Memory and Literary History. *PMLA, Journal of the Modern Language Association, 116*(1).

Grüner, Eduardo. (2005). *La cosa política*. Buenos Aires: Paidós.

Grüner, Eduardo. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

Gruzinski, Serge. (2007). *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós.

Hoffmann, Léon-Francois. (1996). Victor Hugo, les noirs et l'esclavage. *Francofonia*, *31*, Boloña.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1988). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Iser, Wolfgang. (1993). *The Fictive and the Imaginary. Charting Literary Anthropology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

James, Cyril Lionel R. (1938/2013). *Los jacobinos negros*. Buenos Aires: Ediciones RyR.

Jameson, Fredric. (1986). Third-World Literature in the Era of Multinational Capitalism. *Social Text, 15.*

Lacan, Jacques. (1973). *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. París: Seuil.

Lafforgue, Jorge. (1970). La nueva novela latinoamericana. En *Nueva novela latinoamericana 1*. Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. (1988). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

Maravall, José Antonio. (1975). *La cultura del barroco*. Barcelona: Ariel.

Marx, Karl. (1867/1975). *El Capital*, Vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marzo, Jorge Luis. (2010). *La memoria administrada. El barroco y lo hispano*. Buenos Aires: Katz.

Mignolo, Walter. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En Edgardo Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Miller, Christopher L. (2008). *The French Atlantic Triangle. Literature and Culture of the Slave Trade*. Durham/Londres: Duke University Press.

Ortiz, Fernando. (1940/1964). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura.

Pollard, Charles W. (2004). *New World Modernisms: T. S. Eliot, Derek Walcott, Kamau, Braithwaite.* Charlottesville: University of Virginia Press.

Quijano, Aníbal. (1997). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario mariateguiano, 9*(9), Lima.

Ricoeur, Paul. (1999). La función narrativa y la experiencia humana del tiempo. En *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Said, Edward. (1978). *Orientalism*. Londres: Penguin Books.

Sartre, Jean Paul. (1960). Orfeo negro. En *La República del silencio*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, Jean Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Scharfman, Ronnie. (1980). *"Engagement" and the Language of the Subject in the Poetry of Aimé Césaire*. Gainsville: University of Florida Press.

Smartt Bell, Madison. (1995-2004). *A Novel of Haiti,* Vol. 1 *All Souls' Raising*, Vol. 2 *Master of the Crossroads*, Vol. 3 *The Stone that the Builder Refused*. Nueva York: Vintage Books.

Spivak, Gayatri Ch. (1999). *A Critique of Postcolonial Reason*. Cambridge: Harvard University Press.

Trouillot, Michel-Rolph. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Viñas, David. (1964). *Literatura argentina y realidad política*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Voloshinov, Valentín N. (1992). *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza.

Walcott, Derek. (1994). *Omeros*. Barcelona: Anagrama.

Walsh, Catherine. (2002). (Re)pensamiento crítico y (de)colonialidad. En Catherine Walsh (Ed.), *Pensamiento crítico y matriz (de)colonial*. Quito: UASB/Abya-Yala.

Haití: la olvidada fundación de un pensamiento crítico “periférico”*

En agosto de 1791, luego de una gran asamblea de esclavos realizada en el Bois Caïman y que culminara con una ceremonia *vodú*, estalló la primera revolución independentista de América Latina: la de Haití (por entonces la colonia francesa de Saint-Domingue, por lejos *la más rica* que potencia colonial alguna haya tenido en América), cuya independencia se declaró en 1804 –por cierto sin que en ninguna parte de Latinoamérica, con la excepción de Cuba, se haya celebrado oficialmente, en el 2004, un “bicentenario” postergado para el 2010 en festejo de las revoluciones “burguesas” y “blancas” del resto del continente. Sería imposible que intentáramos desarrollar aquí las complejidades infinitas de una revolución absolutamente atípica e inaudita: ni antes ni después, en toda la historia de la humanidad entera, sucedió que los esclavos *tomaran el poder* y fundaran una nueva república. Pero podemos al menos, aunque fuera taquigráficamente, intentar ofrecer una medida de la importancia de lo que puede ser *pensado* a partir de la Revolución haitiana:

* Este texto constituye, en sus líneas básicas, la reescritura de la última sección del capítulo 6 de Grüner, Eduardo. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.

La esclavitud africana en general, y la del Caribe y Haití en particular, es un componente esencial del proceso de *acumulación originaria* de capital (tal como lo ha desarrollado Marx en el célebre capítulo XXIV de su *opera magna)*, y por lo tanto en la conformación de la *economía-mundo* (y más ampliamente del *sistema-mundo* "moderno-burgués") en el sentido de Immanuel Wallerstein y otros[1]. Ella constituye también el "acta de fundación" del *racismo* en el sentido pleno y moderno del término, surgido para explicar la flagrante contradicción entre una "nueva sociedad" europea, incipientemente basada en el presupuesto de la libertad individual, y la más grande empresa esclavista de la historia.

Si ello es así, lo que habitualmente denominamos *modernidad* adquiere unos rasgos de "desarrollo desigual y combinado" que desmienten las concepciones evolucionistas unilineales, homogeneizantes, "etapistas" o "progresistas" (incluidas, entre ellas, muchas versiones marxistas "vulgares"); entre muchas otras complejidades, se demuestra por ejemplo que la *esclavitud* y el *racismo* en sentido moderno, lejos de ser un "anacronismo" o una rémora cultural, son una estricta *necesidad* de la primera etapa de expansión del régimen moderno del Capital. Es teórica e ideológicamente *falsa* la dicotomía "sociedad tradicional/sociedad moderna". Si se toma como "unidad de análisis" el sistema-mundo en su conjunto y no las naciones individuales europeas, *desde el principio* hubo una coexistencia articulada y/o conflictiva de elementos "antiguos" (esclavitud, semi-esclavitud, restos "feudales", racionalización teológica, etcétera) con nuevos "inventos" (régimen tendencialmente mundial del Capital, Estado-nación europeo "moderno", racionalidad "instrumental", racismo de base "científica", etcétera).

No hay, por lo tanto, *una sola* "modernidad". Hay una modernidad dividida, *fracturada,* cuyos orígenes, de una inaudita violencia, no son un fenómeno autónomo europeo, sino que comprometen un "choque de culturas" (y de "historicidades diferenciales") entre *tres continentes* (Europa, América y África), cuestionando el *eurocentrismo* desde el cual normalmente se piensa ese desarrollo, así como el concepto mismo de *modernidad*. En consecuencia, *no*

[1] Aunque el concepto de *economía-mundo* y *sistema-mundo* proviene de la monumental y pionera obra de Wallerstein, es indispensable, para la comprensión de todos sus alcances, tomar en cuenta asimismo al menos los trabajos convergentes de Samir Amín, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank, Barry K. Gills, Janet Abu-Lughod, y en general las investigaciones nucleadas en la revista del Fernand Braudel Center.

hay un "proyecto inconcluso" de la modernidad (europea u occidental), como pretende Habermas, sino un *conflicto interno* y constitutivo *originario* de la propia "modernidad" fragmentada. El proyecto de la modernidad occidental capitalista está plenamente *concluido*: es el de la llamada "globalización" (o "mundialización de la Ley del valor del Capital", como traduce Samir Amin). Esa conclusión no nos coloca en ninguna "post-modernidad" (mera etiqueta ideológico-discursiva para calificar la última etapa de la modernidad occidental-burguesa), sino en la apertura de un espacio de construcción de una *modernidad crítica,* que habrá que definir, y cuyo impulso potencial partirá de lo que la jerga del *sistema-mundo* denomina "periferia" (antes "Tercer Mundo").

Dicho conflicto "interno" afecta a las propias *revoluciones* "modernas" o "burguesas". Contra el sentido común eurocéntrico –o contra lo que, parafraseando a Aníbal Quijano, podríamos llamar la *colonialidad del poder/saber* –, dichas revoluciones tampoco son un producto *exclusivo* del desarrollo socioeconómico y político-cultural europeo. El caso paradigmático extremo, en este sentido, es el de la Revolución haitiana. Ella no es un mero *efecto* de la Revolución francesa (que, en todo caso, es la *oportunidad* histórica para la sublevación de los esclavos de Saint-Domingue), sino que tiene un alto grado de especificidad. Lo cual, desde luego, no significa que no haya una *relación* entre ambas, pero sí que esa relación es infinitamente más compleja que la de una simple *causalidad* lineal. Y si se quisiera conservar la ecuación causa/efecto, más bien sería la *inversa* de la que presupone el pensamiento eurocéntrico, al menos en lo que hace a los alcances "universalistas" de la Revolución francesa. Puesto que la insurgencia haitiana estalla como reacción ante el hecho de que la Declaración "Universal" de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789 *no alcanza* en su "universalidad" a los esclavos coloniales (ya que de su fuerza de trabajo forzada dependen en altísima medida la economía y las finanzas metropolitanas), es esa insurgencia la que termina obligando a la Revolución francesa a decretar la abolición de la esclavitud *en 1794* , luego de tres años de sangrienta lucha en la colonia. Es decir: es la *Revolución haitiana* la que fuerza a la Revolución francesa a ser plenamente consecuente con sus propios enunciados[2].

[2] De más está decir que semejante "consecuencia" se agota con la propia Revolución. En 1802 Napoleón deroga el decreto de abolición de Robespierre y restaura la esclavi-

La Revolución haitiana tiene pues un monumental impacto *filosófico,* y no solamente *político,* que hasta el día de hoy no ha sido plenamente reconocido. Su cuestionamiento *de facto* del falso "universalismo" europeo y moderno-burgués, hecho desde el "particularismo" de los esclavos negros afroamericanos, parecería una ilustración (muy) *avant-la-lettre* de las tesis de la *Dialéctica negativa* de un Adorno, con su conflicto *irresoluble*, "trágico", entre el Concepto *general* y el Objeto *singular* al cual el concepto debiera "aplicarse" (y ya tendremos ocasión de abundar sobre esto). O, si se quiere traducir a lenguaje hegeliano, entre el *Universal Abstracto* y el *Particular Concreto*. Y la referencia a Hegel no es casual ni inocente: Susan Buck-Morss ha demostrado rigurosamente la influencia decisiva que la Revolución haitiana tuvo sobre la célebre *dialéctica del amo y el esclavo* incluida en la *Fenomenología del Espíritu* del filósofo de Iena[3], y que tanto peso ha tenido sobre la filosofía posterior, pasando por Marx y hasta nuestros días.

Esa "revolución filosófico-política" es de una pasmosa *actualidad*. Su propia *praxis* pone sobre el tapete un entrecruzamiento, insólito para la época, de las cuestiones estrictamente políticas con cuestiones *de clase*, de "identidad" étnico-cultural y religiosa, de conflictiva "hibridez" "multicultural", etcétera. Y lo hace de manera mucho más "comprometida" y crítica de lo que suele suceder en nuestros actuales *estudios culturales* o *teorías postcoloniales*. En este sentido, las potenciales consecuencias "culturológicas" de la Revolución haitiana

tud en las colonias, con la espectacular excepción de Saint-Domingue/Haití, donde las tropas imperiales francesas sufren su más grande derrota hasta Waterloo, a manos de los exesclavos negros, y al costo de 200.000 vidas para estos (si bien logran capturar a Toussaint, que morirá poco después en una mazmorra del Jura). La esclavitud en las colonias francesas no fue vuelta a abolir hasta 1848. Francia tiene el dudoso honor de haber sido la única potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud *dos veces*.

3 Cfr. Buck-Morss (2005). Hegel redacta la *Fenomenología del Espíritu* entre 1804 y 1806, es decir, en estricta coincidencia con la culminación de la Revolución haitiana y la declaración de independencia. Todos los biógrafos y comentaristas coinciden en que Hegel era un ávido lector cotidiano de la prensa mundial ("Mi oración laica de todas las mañanas", llamaba él mismo a esa práctica). La prensa europea de la época –para atenernos solo a ella– dedicó muchísimo espacio a la Revolución haitiana, ya que esta causó una verdadera ola de terror entre las clases dominantes vinculadas a la explotación de las colonias. Durante casi dos siglos, el *mainstream* de la crítica hegeliana supuso que la referencia histórica para la alegoría del amo y el esclavo era la Revolución francesa: otra palmaria demostración de la "colonialidad del poder/saber".

constituyen una problemática constitutiva de nuestro más riguroso *presente*, sobre todo en América Latina. Se puede decir que ella sienta –en su propio momento histórico, y para que nosotros las reinterpretemos hoy– las premisas de aquella *modernidad crítica* que mencionábamos.

Todo lo anterior se encuentra, como si dijéramos, *condensado* de manera privilegiada en la primera Constitución independentista de Haití, promulgada por Jean-Jacques Dessalines en 1805, y muy especialmente en su famoso (y asombroso) artículo 14, que enuncia lo siguiente: "Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y la misma familia*, donde el Jefe del Estado es el *padre* ; los haitianos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de *negros*".

Y bien. Es al análisis de este escandaloso enunciado constitucional, de su contexto y de sus significaciones implícitas, que quisiéramos dedicar el resto de esta exposición.

Las luces *negras* : la "revolución constitucional" haitiana

Empecemos esta sección apostando a una hipótesis fuerte. La primera y *más radical* respuesta a los falsos "universalismos" filosófico-políticos en que incurrió el pensamiento hegemónico de la Ilustración (incluyendo, y por anticipado, los ocasionales "errores" de Marx respecto de la cuestión colonial), la dará la Revolución haitiana[4] . Y la dará *de hecho* –por la significación objetiva de

[4] No es nuestra intención rebajar, en ningún sentido, esa herencia extraordinaria que todavía el día de hoy constituye para nosotros el pensamiento ilustrado. Pero le haríamos un flaco favor a la teoría crítica que pretendemos defender ocultando sus *insuficiencias* (que serán básicamente las mismas que las de la Revolución francesa inspirada en tal pensamiento) respecto de la cuestión de la esclavitud colonial. En efecto, aún en los *philosophes* más consistentemente "radicalizados" de la Ilustración (en Voltaire, Montesquieu, Rousseau e incluso Diderot, el más consecuente anticolonialista de todos ellos) *no hay* un análisis "materialista" riguroso –como sí podemos encontrarlo, aún con sus límites "románticos", en otros terrenos– de la esclavitud colonial. Cuando se habla de "esclavitud" es, o bien una metáfora exclusivamente político-jurídica aplicada a la situación europea (la "esclavitud" del *burgeois* bajo el despotismo monárquico), o bien, en el mejor de los casos, el objeto de una condena *moral* aplicada a los "excesos" de un "abuso de poder". Las razones económicas *estructurales*

su *praxis,* que puso en cuestión el "universalismo" *euroetno-céntrico* del pensamiento iluminista, aún el más avanzado–, y también *de derecho* –por sus *textos*, y de forma espectacularmente *inaugural* por sus primeros textos constitucionales, como enseguida veremos.

De más está decir que esta *textualidad* –así como sucedió con la propia revolución que le dio origen– es una *desaparecida* de la historiografía política y jurídica, pero también de los sofisticados *cultural studies*[5]. Es raro, en efecto,

---

de la esclavitud nunca se pondrán en juego, ni siquiera en ese Rousseau que es capaz de llegar al borde "proto-marxista" de interrogar a la *propiedad privada* como posible origen de "la desigualdad entre los hombres".

[5] El (más que "sintomático") *olvido* –David Viñas lo llamaría más bien *ninguneo*– de la Revolución haitiana, alcanza extremos que trascienden incluso la atribución ideológica al "eurocentrismo". En su obra *Memoria del Fuego*, Eduardo Galeano comete algo así como un error por línea en sus referencias a la Revolución haitiana. Veamos: "(En la ceremonia de Bois Caïman) la vieja esclava, la íntima de los dioses, hunde el machete en la garganta de un jabalí negro *(No es un jabalí, es un cerdo; la diferencia es etnológicamente abismal: en los rituales de sacrificio se matan animales domésticos y no salvajes, pues la significación del sacrificio es precisamente la "para-humanidad" de la víctima expiatoria)*. Al amparo de los dioses de la guerra y del fuego, doscientos negros *(Aunque no es posible, calcular el número exacto, las estimaciones más prudentes hablan de al menos dos mil)* cantan y danzan el juramento de la libertad (*El tema de la libertad no está todavía en juego; la rebelión que empieza en Bois Caïman es una reacción contra la superexplotación del trabajo, pero el programa abolicionista tardará en definirse)*. En la prohibida ceremonia de vudú *(No es tan "prohibida": aunque formalmente los rituales de este tipo no estaban autorizados, los amos casi siempre hacían la vista gorda, considerándolos una "válvula de escape" para las tensiones de la esclavitud)*, los doscientos esclavos (¡Otra vez!) deciden convertir en patria *("¿Patria"? Todavía deberán pasar más de diez años para que se plantee, y aún muy borrosamente, el tema de la independencia; de hecho, el mismísimo Toussaint no tomó esa decisión, como veremos, hasta principios de 1801)* esta tierra de castigo. Se funda Haití en lengua *créole (Dos gruesísimos errores en seis palabras: de ninguna manera "se funda" Haití en Bois Caïman: pasarán más de trece años hasta la declaración de independencia en 1804; por otra parte, "Haití" no es una palabra créole, sino aborigen, lo cual es de primerísima importancia, pues indica una insólita voluntad por parte de los esclavos afroamericanos de rescatar la memoria de los "pueblos originarios" de la isla, que habían sido salvajemente exterminados)*. Como el tambor, el *créole* es el idioma común que los arrancados del África hablan en varias islas antillanas. Brotó del interior de las plantaciones, cuando los condenados necesitaron reconocerse y resistir *(De ninguna manera: el créole es, en lo esencial, un "invento" de los amos coloniales, en virtud de su necesidad de "comunicarse" con esclavos que, por provenir de muy distintas culturas africanas, hablaban más de veinte lenguas diversas. Justamente, lo interesante de esto es que semejante instrumento se les volvió en contra al estallar la revolución, puesto que ahora fue una herramienta de comunicación y organización entre los esclavos sublevados; pero ese "idioma" –más bien un "idiolecto" más o menos artificial– es muy anterior a la ne-*

que nuestra actualidad "post-colonial", con su obsesión teórica por los problemas del "multiculturalismo", la "hibridez cultural", las "políticas de la identidad", las "indecidibilidades étnicas" los "*in-between* identitarios" y demás yerbas de variada especie *post*, no se haya volcado ávidamente al estudio de un texto tan inaudito como la Constitución de 1805, que pone *por escrito* las dificultades y aporías de todas estas cuestiones *doscientos años antes* de que se transformaran en una moda académica "occidental". La *(re)negación* inicial que sufrió esa revolución, como puede verse, continúa su marcha triunfal.

Hemos hablado en otros lugares de la profunda, *escandalosa* significación del artículo 14 de la Constitución de 1805, que decreta que de allí en más todos los haitianos serán denominados *negros* , y dijimos que implicaba un sonoro y sarcástico cachetazo al rostro del "falso universalismo" occidental, incluido el de una Revolución francesa que tuvo que ser –y casi siempre a desgano– persuadida por *otra* revolución –la haitiana– de que la *particularidad* "negra" merecía ser comprendida en los derechos "universales" del Hombre. Subrayemos ahora una aparente paradoja: el artículo 14 se levanta al mismo tiempo *contra* y *a favor* de la Revolución francesa. Si por un lado le muestra su *inconsecuencia*, por el otro es absolutamente *consecuente* con las propias premisas de las que parte la revolución en la cual se "inspira".

Propongamos pues una fórmula sucinta e igualmente paradójica: *la Revolución haitiana es más "francesa" que la francesa*. Pero, al mismo tiempo, solo lo puede ser porque es *haitiana*. Solo desde esa "periferia" excluida del Universal se podía enunciar lo que le faltaba al "centro" para ser *en serio* "universal". Y ello en un *triple* sentido: ya no solamente "político" y *además* (inseparablemente) "social", sino también "étnico-cultural", "racial". El artículo 14 *denuncia* la existencia de un conflicto irresoluble –de una *dialéctica negativa*, "trágica"– entre el universal y el particular, entre el *concepto* (abstracto) y el *objeto* (concreto), y al mismo tiempo *repone los* términos de ese conflicto en el "centro" de la pretendida universalidad. Es decir: al "particular universalista" de la Revolución francesa (y del eurocentrismo en general), el artículo 14 (fórmula condensante

---

cesidad de "reconocerse y resistir": pensado en su origen como instrumento de dominación, se transforma en arma de emancipación). Es interesante que estas formas de (involuntario, por supuesto) "ninguneo" provengan de alguien como Galeano, a quien no se le puede negar su compromiso con las mejores causas.

de todas las complejidades de la Revolución haitiana) responde con un *"universal particularista"* , que muestra que solo el particular que *no puede* ser plenamente reconducido al universal revela la *verdad* "abierta" de una supuesta *totalidad* que es en realidad –para decirlo con Sartre (1964)– un permanente proceso de *des-totalización* y *re-totalización*. Como si todo eso fuera poco, muestra claramente que lo que "en última instancia" permite explicar ese conflicto irresoluble no es un *error de pensamiento* de la Ilustración corregible con *más* Ilustración, sino la *base material* (la esclavitud *real*, y no "metafórica") que "sobredetermina" ese pensamiento. Es decir, no una *contradicción lógica*, sino la estructura misma del *sistema-mundo*.

Para intentar aclarar lo más posible esto: cuando Adorno y Horkheimer, en su extraordinario ensayo sobre "El Concepto de Ilustración", hablan de la necesidad de "ilustrar la ilustración", esto hay que entenderlo al menos en tres sentidos diferentes, aunque complementarios:

- No tiene ningún sentido *abandonar* la ilustración, pretender negarla o situarse en no se sabe qué *exterioridad* a ella, puesto que ello significaría también abandonar o negar las potencialidades emancipadoras de la ilustración, dejándosela, por así decir, al "enemigo"; la batalla debe ser dada, pues, en el *interior* de la ilustración misma.
- Sin embargo, la *lógica* misma del pensamiento ilustrado, ya desde sus inicios (inicios que para Adorno y Horkheimer, como es sabido, se ubican en los propios orígenes del pensamiento occidental, incluso en sus orígenes *míticos*, "prefilosóficos") ha tendido a privilegiar los aspectos instrumentales y *dominadores* de un pensamiento "identitario" que tiende a eliminar o disolver la particularidad concreta del objeto *material* en la generalidad abstracta del concepto *ideal*.
- Obviamente, esta tendencia solo ha podido realizarse plenamente en el contexto del modo de producción capitalista, que demanda la completa dominación de la "Naturaleza", y donde el Saber y el pensamiento ilustrado se vuelven mera *técnica* dominadora. Aunque se ha tornado hegemónico por las necesidades del capitalismo, este "estilo" de ilustración –que *disocia* su aspecto dominador de su aspecto emancipador– fue hegemónico también en los llamados "socialismos reales". La crítica de la ilustración

> "trunca" –de la ilustración como *falsa* "totalidad"– se vuelve así inseparable de una crítica de la *modernidad* como tal, que implica *otra* concepción de la modernidad: justamente, la de una *modernidad (auto)crítica*.

Sobre la base de estas premisas, "ilustrar la ilustración" desde *adentro* de la propia ilustración implica el pasaje –*cualitativo*, y no meramente cuantitativo– a una nueva lógica "ilustrada" basada en el *respeto* de aquella materialidad singular del "objeto". En otras palabras, instalarse en ese punto de conflicto, de *tensión no reconciliada* entre el concepto y el objeto. Pero, precisamente, esto no es algo que pueda hacerse mediante el *puro concepto*: ello supondría la recaída en un pensamiento "identitario" que apunta a la *identificación* del objeto con el concepto. A su vez, no se podría hacer *sin* el concepto, so pena de caída en el más craso (e imposible, por otra parte) irracionalismo. De allí que Adorno (1987), en su *Dialéctica negativa*, proponga una filosofía que, inevitablemente, siga utilizando al concepto *contra* sí mismo (lo cual sería la definición mínima de un *pensamiento crítico*). Más exactamente: que conduzca al concepto *más allá de sí mismo*, hacia ese límite que es la singularidad material, resistente, del objeto. La teoría, así, es permanentemente una "totalidad" abierta, no-suturada ni cerrada sobre sí misma en su pura conceptualidad abstracta, sino que está en diálogo ríspido y conflictivo con lo *real,* pensándolo desde la *no-identidad* entre Idea y "Naturaleza" (entendida esta última en el sentido amplio de "materialidad de lo real").

Es relativamente fácil ver, finalmente, que este tipo de propuesta retoma, en su propio registro y con sus propias inflexiones, la crítica de Marx al idealismo "concepto-céntrico" y en última instancia *desmaterializado* de Hegel, aunque lo hace informado por una serie de formas de pensamiento posteriores (Weber, Nietzsche, Freud, y de manera harto más conflictiva, Heidegger). Y retoma, asimismo, complejizándolas aún más, las implicaciones profundamente "filosóficas" de las *Tesis sobre Feuerbach*: como también lo dice Adorno en la *Dialéctica negativa*, la "transformación del mundo" que debía sustituir a su mera interpretación, no se ha llevado a cabo. La hora de la *realización* (y consiguiente disolución) de la filosofía en el "reino de la libertad", ha pasado de largo. La filosofía, pues, ha quedado "flotando en el aire", en el *topos uranus* de la pura idealidad del Concepto. De nuevo debe ser "bajada a tierra" para

producir su encuentro conflictivo, no-identitario, con el Objeto, que es *tanto* Naturaleza –en el sentido amplio de la materialidad de lo Real– como Historia.

Y bien: el artículo 14 –esta es aquí nuestra hipótesis central, que en seguida buscaremos argumentar– hace precisamente *eso.* Sin renunciar al pensamiento ilustrado ni al ideario de la Revolución francesa, se apoya en la materialidad concreta de la propia Revolución (la "haitiana") y del lugar particular que tiene el color "negro" de los esclavos, para denunciar desde *adentro* el carácter "identitario" de las pretensiones de universalidad abstracta de la Declaración de 1789. Al mismo tiempo pone en escena algo que será esencial para Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*: a saber, la tensión interna al propio *logos* entre la ilustración y el mito; la Constitución haitiana, como se verá, conserva elementos profundamente míticos –como los derivados de la religión *vodú y* de la utopía del "retorno a África"–, pero que emergen reinterpretados y reconstruidos en su articulación conflictiva con el ideario ilustrado. Se sortea así la omnipotencia eurocéntrica de un pensamiento identitario-instrumental que, según Adorno y Horkheimer, cree poder *deshacerse* plenamente del mito, y de lo que en él hay de "naturaleza", mediante su dominación por el Concepto.

Evidentemente, tampoco el artículo 14 –o siquiera la Revolución haitiana en su conjunto– puede producir por sí mismo, y en su época, la metafórica "realización" de la filosofía. Pero lleva ese impulso, o esa potencialidad, un paso *más allá* de la Revolución francesa, y en verdad está más cerca de las *Tesis sobre Feuerbach*, o incluso de la *Dialéctica negativa*, de lo que jamás lo estuvo el pensamiento ilustrado, incluso el jacobino.

La Constitución haitiana de 1805 (y, repitamos, sus antecedentes en el borrador redactado por Toussaint en 1801), además de ser el primero de su tipo, es un documento absolutamente *extra-ordinario* en el contexto de las constituciones y declaraciones políticas post-independentistas americanas del siglo XIX. Ningún otro texto da cuenta más elocuentemente de la naturaleza verdaderamente *inaudita –impensable* e *irrepresentable*, para decirlo con Trouillot (1995)– de esa revolución. Ningún otro documento articula más complejamente, en efecto, el carácter *revolucionario* del nuevo estado, la *contra-modernidad sincrética* de sus *supuestos básicos subyacentes* (Gouldner, 1970), y los asimismo extraordinarios desafíos que la revolución tuvo que enfrentar en el contexto

de un segmento del *sistema-mundo* en el cual la esclavitud era regla, y donde la expansión colonialista estaba comenzando a extenderse hacia Asia y África, y el racialismo "taxonómico" empezaba a mutar hacia un aún más frontal *racismo* de base biológica y "científica".

Contra esos "vientos y mareas", la Constitución haitiana –y la expresión más nítida y compleja de esto es nuevamente el artículo 14– invierte la tendencia, y lo que hace es *politizar* el sentido de las distinciones de "raza" y color de piel: como veremos más abajo, ser negro, blanco o mulato es, para la Constitución haitiana, una problemática cuestión *política* heredada de la *historia*, que nada tiene que ver con seudo-científicas fantasías "naturalistas" y biológicas. Todas estas se muestran como intentos de pensamiento "identitario", como formas de dominación por el Concepto que *fracasan* ante la resistencia del Objeto. Por supuesto, no estamos reduciendo la cuestión a una lucha "filosófica": lo que decimos es que la inaudita *violencia* material de ese proceso revolucionario, como efecto de la violencia multisecular de la colonización y la esclavitud, es proporcional al fracaso "conceptual" de una hegemonía que, por así decir, ya había nacido abortada.

Está claro, solo para empezar, que "*todos* somos negros" es una *inversión* de los delirios clasificatorios (de esa verdadera locura "cartesiana", podríamos decir) de los administradores coloniales franceses, que habían creído detectar *126* tonalidades diferentes de "no-blancura". Pero no por ello ese enunciado implica una completa *homogeneización,* un nuevo *universal abstracto*. Desde ya, no hubiera podido serlo en sí mismo, en tanto –como hemos visto hace un momento– asume *como si* fuera "universal" su propia particularidad excluida; el *como si* se transforma entonces en un *cómo-no*, de acuerdo a la notable fórmula propuesta por Jacob Taubes (2005) en su estudio sobre Pablo de Tarso: una metáfora –o una *sinécdoque*, si se quiere– de lo inconmensurable, lo incomparable, lo *no-asimilable* . Para nuestro caso: el color *negro*, que, como acabamos de decir, adquiere pues un "tinte" plenamente *político,* o sea *desnaturalizado*. Pero "desnaturalizado" no quiere decir *desmaterializado*, sino exactamente *lo contrario*; es la "naturaleza" entendida como condición "racializada" la que resulta ser una abstracción idealista, metafísica, puramente "espiritual". El color *negro* del artículo 14, en cambio, es *político* porque (y no a pesar de que) es el color de una *piel*, que viene pegado a una *carne*: es la recuperación de una plena,

irreductible *materia* en el seno de la abstracción "espiritualizada" que domina la auto-representación ideológica del *sistema-mundo* blanco-burgués. Y en ese sentido –que también es el que Adorno le da a la palabra– es *auténtica* "Naturaleza": es la *concretud material* del Objeto, de la Cosa, cuya "naturalización" había sido el efecto de una *metafísica*, y por supuesto –se ha visto– de una *política*.

Por esa vía, la Constitución haitiana se introduce en una compleja y laberíntica *heterotopía,* para usar esa noción foucaultiana[6] –lo contrario, precisamente, de la *homogeneidad rectilínea* de las representaciones "oficiales" de la modernidad–; una heterotopía en la cual las ideas "universalistas" de la igualdad racial o las demandas *identitarias* de reparación por las injusticias del pasado, así como los anhelos de una redención futura, tienen que ser *refundadas* sobre criterios "*contra*-modernos" –lo cual quiere decir "al mismo tiempo", ya lo sabemos, que *no renuncian* a su "modernidad", sino que la *redefinen* . De allí lo que podríamos llamar su carácter *utópico*, en el sentido, por ejemplo, de Ernst Bloch: es el *todavía-no* que por su propia "imposibilidad" desnuda la *iniquidad* del presente.

Por supuesto que para una concepción "posibilista" de la adecuación de las leyes a la realidad sobre la cual deben legislar –para una *Realpolitik* jurídica, digamos– la Constitución de 1805 revela un muy serio *desfasaje entre* sus prescripciones enunciativas y sus posibilidades de aplicación a una situación social, política y étnico-cultural caótica e irresuelta como la que vive el nuevo estado a la salida de un proceso revolucionario devastador. Pero, justamente: lo que esa Constitución, como texto *filosófico-político* antes que estrictamente "jurídico-realista", pretende hacer, es mostrar los *límites* de ese realismo jurídico "occidentalista" ante una realidad *irrepresentable* para el universalismo eurocéntrico. La Revolución haitiana, en cierto modo, no se parecía a *nada*. Su Constitución, por lo tanto, tampoco.

Esta *extrañeza* tanto del borrador de 1801 como de la versión de 1805, su *des-centramiento* (su *ex-centricidad*) respecto de las convenciones (y las concepciones) constitucionalistas occidentales, empieza ya en su propio origen: si bien respectivamente firmadas por Toussaint y Dessalines , ambas son el producto de una discusión *colectiva* y "asambleística", que incluye tanto a

6 En *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1972).

affranchis (esclavos libertos) ilustrados y educados en Francia, como a exesclavos "ágrafos" (en el sentido europeo). La Constitución expresa, pero *no "sintetiza"*, las tensiones de intereses entre esos sectores, haciéndose cargo de su carácter no resuelto. Al contrario de las pretensiones *unitarias abstractas* de la inmensa mayoría de las constituciones "burguesas", incluyendo muchas de las *posteriores* constituciones de las nuevas independencias americanas –que actúan bajo el presupuesto ideológico de que en la Nación *no hay* divisiones de clase, "raza", género, etcétera, como si esa pretensión *no fuera* "utópica", ahora en el sentido peyorativo del término–, el texto haitiano asume una suerte de *dialogismo conflictivo* que no da *nada* por "superado" de antemano.

Más aún: expresa asimismo una *tensión* (que para el pensamiento "universalista-occidental" no puede menos que aparecer como una contradicción incomprensible) entre las muy "ilustradas" declaraciones de promoción de las *libertades individuales* características de la modernidad "liberal" (igualdad ante la ley, inviolabilidad de la intimidad, derecho a ejercer libremente la propia ocupación, y así siguiendo) y un igualmente enérgico *"paternalismo" comunitario*, que impone severas restricciones a la acción individual y le confiere al Estado el derecho de condicionar la voluntad de los individuos a las necesidades económicas de la sociedad. Tal "contradicción" se explica en *alguna* medida, claro está, por la abismalmente crítica situación económica y social del Haití inmediatamente postrevolucionario, que requería en la visión de Toussaint o Dessalines una decidida y enérgica acción estatal de reorganización. Pero es también, y probablemente en *mayor* medida, la expresión de un *sincretismo involuntario* –o una *transculturación catastrófica*, para parafrasear a nuestro propio modo una noción de Fernando Ortiz– entre, por un lado, las ideas "modernas" de una Revolución francesa o una Ilustración que también en alguna medida habían inspirado la *oportunidad* de la Revolución haitiana, y por otro, las "pre-modernas" tradiciones *comunitaristas* (reales o imaginarias) de un mítico pasado "africano", que se trataba ahora de *recuperar* luego de que los esclavos hubieran sido *arrancados* de ellas de la manera más violenta y violatoria posible.

Ya la Constitución "toussaintiana" de 1801 jugaba intencionalmente con las *ambigüedades* de la situación revolucionaria. Aunque no declaraba explícitamente la independencia (Toussaint había conquistado por métodos *revolucionarios el* cargo de Gobernador General, pero lo ejercía todavía en *nombre* del

Imperio francés), su artículo primero establecía que si bien Saint-Domingue forma parte del Imperio, "está sujeta a *leyes particulares*". Desde el inicio, pues, el texto se hace cargo de un *conflicto de soberanías* –de un conflicto, digamos, en el corazón del propio *Imperium*. En efecto: ¿cómo podría ejercerse adecuadamente la Ley (francesa) *general* en un caso que se reserva para sí mismo una irreductible *particularidad*, sobre todo cuando el artículo 19 dirá que en el territorio de Saint-Domingue solo son válidas las leyes aprobadas por la Asamblea Nacional *local?*

Ya de entrada, como se ve, se plantea la existencia de una tensión *política* irresoluble. Y a continuación se nos presentarán todas las complejidades étnicas, culturales, sociales, de la situación.

El artículo 3 había declarado la abolición de la esclavitud presente y *futura:* "La esclavitud queda abolida para siempre; aquí todos los hombres nacen, viven y mueren libres y *franceses*". La ciudadanía –todavía "francesa"– es inmediatamente asociada a la libertad *concreta* que implica la prohibición de la *esclavitud*: no se trata tan solo de la abstracta libertad jurídica, sino de la cuestión *social.* Los conceptos de ciudadanía y libertad dependen directamente de la eliminación de una *clase*: la de los esclavos. Lo cual, como es obvio, significa en los hechos la eliminación de *dos* clases: también la de los amos; una vez más, Hegel ha sido aquí radicalmente *materializado* unos años antes de que la *Fenomenología* fuera siquiera concebida.

Junto con la esclavitud, por lo tanto, ha quedado abolida la distinción liberal entre lo "político" y lo "social". Por otra parte, la referencia un poco extraña a que los hombres nacen, viven y *mueren* libres –pues si ya se dijo "nacen y viven", ¿para qué hace falta aclarar que también *mueren* libres?– es de una notable polisemia: si por un lado puede entenderse como una cláusula tranquilizadora hacia Francia en el sentido de que no está en los planes revolucionarios declarar la independencia –ya que los hombres mueren libres y *franceses*–, por otro puede interpretarse como una advertencia (ante las sospechas que Toussaint ya tiene de un intento por parte de Napoleón de restaurar la esclavitud) de que los ex esclavos están dispuestos a defender su libertad ("francesa") *hasta la muerte*. Y hay aún una tercera –y no excluyente– posibilidad de lectura: aclarar que los futuros "haitianos" son *franceses*, equivale a mostrar, otra vez, que a la "universalidad" de la Revolución *francesa* le faltaba una *parte*, que ahora

la Revolución haitiana ha venido a reponer. Y que esa "parte", para colmo, tiene asimismo un *color* particular, el negro: un "color local", podríamos decir.

El 1 de enero de 1804, al menos una de esas múltiples tensiones cruzadas queda resuelta: Dessalines declara la independencia. Los "negros" nacen, viven y mueren *libres,* sí, pero ya no más *franceses*, sino "haitianos". Nace una república *negra* con un nombre *indígena* -nueva manifestación de pluralidades cruzadas. Y esto solo ya habla de *otra* tensión: el mito del retorno a África sigue vigente; "Hayti" es el nombre de esta tierra que perteneció alguna vez a los *arawak* y a los *tainos.* Ahora bien, los exesclavos, aun cuando una parte de ellos haya ya nacido –por varias generaciones– en América, *no son* "aborígenes", sino que han sido, y contra su voluntad, "trasplantados". Sin embargo, la elección para el nuevo estado *negro* de un antiguo nombre *taíno* ¿no está indicando –no podemos saber si de manera "consciente"– una voluntad de *arraigo*, de *integración*, si se quiere? Pero es una "integración" *plural,* tanto en términos étnico-culturales ("africanos" *con* "aborígenes", aunque sea vía el simbolismo del nombre, ya que los indígenas originarios han sido exterminados) como, por así decir, de *clase:* son, expresado benjaminianamente, *todos* los anteriores "vencidos de la Historia" los que están fundando la nueva Nación.

Si se quisieran más pruebas de la *densidad filosófica* del contenido político de la revolución, bastaría citar el primer párrafo del Preámbulo de la nueva Constitución, que Dessalines promulga el 20 de mayo de 1805:

> En presencia del Ser Supremo, ante quien todos los mortales son *iguales,* y que ha diseminado tantas clases de seres *diferentes* sobre la superficie del globo con el solo propósito de manifestar su gloria y poder mediante la *diversidad* de sus obras (...).

Ya no se trata, se ve, de la simple *homogeneidad abstracta* de la igualdad ante la Ley (humana o divina). Se empieza por afirmar una *igualdad universal* para, en el mismo movimiento, aseverar la *diferencia* y la *diversidad*. Se apela a la singular retórica de teología ilustrada y racionalista de la Revolución francesa (el "Ser Supremo") para inmediatamente dotar al Ser de determinaciones *particular-concretas*. El Ser, en efecto, como afirmaba Aristóteles, "se dice de muchas maneras", pero todas ellas son *simultáneas.* No se trata de *elegir* entre lo Uno y lo Múltiple –como si estuviéramos, digamos, ante un debate actual entre Deleuze y Badiou–, sino de sostener *ambos* en su tensión irreductible. Por

otra parte, no se trata tampoco de un mero *pluralismo* liberal, acrítico, que se limita a superponer las diferencias bajo la máscara ilusoria de una "coexistencia pacífica". Necesariamente hay *una* de esas diferencias –la diferencia "negra"– que no puede tener el *mismo* lugar que las otras: ella es, por así decir, el *analizador semiótico-político* de la inteligibilidad del "Sistema" en su conjunto.

La siguiente frase avanza un paso más en este camino:

> (...) Ante la creación *entera,* cuyos *hijos desposeídos* hemos tan injustamente y durante tanto tiempo sido considerados (...).

Otra vez, la *totalidad* de la "creación" es *especificada* por su parte excluida, "desposeída" –por esa *parte-que-no-tiene-parte*, como diría Ranciére (1998): para nuestro caso, los antiguos *esclavos negros* ("raza" y clase son nuevamente convocados para definir un *no-lugar* en la totalidad). Otra vez: en el mejor estilo de esa *dialéctica negativa* que un siglo y medio más tarde teorizará Adorno, es el "detalle" irreductible a la totalidad el que *especifica* dicha totalidad sin permitir su pleno "cierre": el "objeto", sin negar su conexión con el Concepto, es al mismo tiempo un *plus*, un "resto" autónomo que resiste su *identidad* con el Concepto.

Universalismo y particularismo, en efecto, se referencian mutuamente, aunque de nuevo sin operar una "síntesis superadora": la *igualdad* universal no podría ser alcanzada sin la *demanda particular* de los esclavos negros que han sido "expulsados" de la universalidad; al revés, esa demanda particular no tiene sentido sino por su referencia a la universalidad.

Esta estructura se manifiesta más aún cuando confrontamos aquellos artículos del cuerpo constitucional que abordan especialmente las cuestiones "raciales" y "clasistas". El artículo 12 advierte que "Ninguna persona *blanca*, de cualquier nacionalidad, podrá poner pie en este territorio en calidad de *amo o propietario*, ni en el futuro adquirir aquí propiedad alguna"; el siguiente artículo, sin embargo, aclara que "el artículo precedente no tendrá efecto ninguno sobre las *mujeres blancas* que hayan sido naturalizadas por el gobierno (...) Incluidos en la presente disposición están también los *alemanes y polacos* (¿?) naturalizados por el gobierno". No sabemos bien por qué se hace la extraña especificación sobre los "alemanes y polacos" naturalizados. Pero sin duda su mención es el *colmo* del particularismo, más subrayado aún por el hecho de que

también alemanes y polacos –que uno suele asociar con la piel blanquísima y los cabellos rubios de sajones y eslavos– son, ahora, *negros*, según lo ha establecido el artículo 14, ya que, si están “naturalizados”, también ellos son haitianos.

Esta *generalización particularizada* a primera vista absurda tiene el enorme valor de –como decíamos más arriba– una *disrupción* del “racialismo” biologicista o “naturalista”: si hasta los polacos y alemanes pueden ser decretados “negros”, entonces está claro que *negro* es una denominación *política* (o político-cultural, si se quiere), es decir *arbitraria* (en un sentido más o menos “saussuriano” de la arbitrariedad del significante) y no *natural* ni *necesaria.* Y que por lo tanto *lo fue siempre*: con el mismo gesto se “deconstruye” la falacia racista que atribuye rasgos diferenciales a las distintas “especies” humanas de Voltaire, así como el dislate de las 126 tonalidades de color negro. Hay que insistir, entonces: mediante este “acto de habla” –este verdadero y poderoso *performativo* – se produce una inquietante paradoja filosófica: la de que el *universal* es derivado de una generalización de uno de sus *particulares.* Y no de uno cualquiera, sino, nuevamente, del que hasta entonces había sido “materialmente” *excluido.* Como dice no sin discreta ironía Sybille Fischer, “llamar a todos los haitianos, más allá del color de su piel, *negros*, es un gesto similar al de llamar a todo el mundo, más allá de su sexo, *mujeres”*. De cualquier manera, y para volver a ello, está clara la intención *político-cultural* de la cláusula. Finalmente, ¿para qué es necesario *legalmente* introducirla, si ya ha empezado por aclararse que en Haití no será permitida ninguna clase de distinciones por el color de la piel? El sentido no es, pues, meramente *jurídico:* se trata, todavía, de no ocultar ni disfrazar, en la historia que ahora puede llamarse “haitiana”, el lugar determinante que en ella ha tenido el conflicto *político* entre las “razas” –negros contra blancos, para empezar, pero también mulatos contra negros *y* blancos según los momentos, etcétera.

Como decíamos más arriba, el artículo 14 (y toda la Constitución a la cual pertenece) hace *de facto* la crítica, incluso anticipada, de una *(ideo)lógica* constitucional que imagina el estado-nación “moderno” como una *unidad homogénea*, sin distinciones de clases, “razas”, género, etcétera.

Al mismo tiempo *hay* en la Constitución de 1805, y en el propio artículo 14, una concepción *unitaria* de la nación. Pero véase con cuál criterio: “Todas las distinciones de color necesariamente desaparecerán entre los hijos de *una y*

la misma familia, donde el jefe del Estado es el *padre*". "Paternalismo", decíamos antes –y por supuesto, podríamos agregar "patriarcalismo"–; la nación es pensada como una *gran familia unida e indivisible* (donde, ya sabemos, todos los miembros son "negros"), dirigida –como corresponde a la metáfora– por el "padre" en tanto jefe del Estado. Es justamente contra esta analogía entre el estado y la familia (que en la tradición política europea puede ya detectarse en la antigua Grecia y su distinción entre *polis* y *Oikos*, central incluso como motivo de conflicto trágico, tal como se encuentra en la *Antígona* de Sófocles) que luchan los primeros grandes teorizadores del Estado "europeo-moderno": el debate puede leerse en Maquiavelo, en Hobbes, en Locke. Obviamente, se trata ante todo de un combate contra el "paternalismo" feudal y contra la "herencia de sangre" del Poder, y a favor de una idea más estrictamente *jurídico-política*, y no "familiarista", de dicho Poder. Pero, justamente por ello, es *también* un argumento tendiente a la separación entre "sociedad política" y "sociedad civil" –o más genéricamente, entre *Estado* y *sociedad* . Sea como sea, esa es una cuestión "occidental", *europea*.

El artículo 14 nada tiene que ver con esa polémica: la *unidad "política"* que levanta como programa es la de la estructura social "tradicional", "premoderna", sí, pero *africana*, en la cual la lógica del poder "político" es indistinguible de las *estructuras del parentesco*, y que, al decir de Lévi-Strauss (1975), transforma la *consanguinidad biológica* en *alianza social y política*. Otra muestra, pues, de *politización* –es decir, de *materialización*, en el sentido estricto– de una "naturaleza" abstracta. Si de la revolución (haitiana) se puede decir que "ilustra la ilustración" (en sentido adorniano), también se puede decir de ella que *revoluciona la revolución* (francesa), al introducir en su *modernidad* una "tradicionalidad" que no implica un retroceso, sino una nueva *combinación* (pues, ya lo hemos visto: la modernidad de la Revolución francesa no es recusada, sino de hecho tildada de *insuficiente*), una combinación que se hace cargo de la *desigualdad* .

Todo lo anterior hace a lo que –apelando nuevamente a una especie de metáfora psicoanalítica– podríamos llamar una *identidad dividida* haitiana. "Dividida", y por ello mismo tanto más auténtica y *verdadera*, ya que pugna por sustraerse a la falsa homogeneización de la ilusión "identitaria". Tenemos una *nación nueva,* fundada "desde cero": al contrario de lo que sucederá con las otras independencias americanas, hay una radical discontinuidad (jurídica,

sin duda, pero también, y sobre todo, étnico-cultural: es una nación *"negra"*) respecto de la situación colonial. Pero su "novedad" consiste, ante todo, en un reconocimiento y una *puesta en acto* de los insolubles conflictos heredados de la situación colonial y de la lógica étnica, social y económica de la plantación: el ideario de la Revolución francesa es, al mismo tiempo que conservado, llevado *más allá* de ella misma –es decir: más allá de sus límites históricos, políticos e ideológicos del momento–, un "más allá" donde se encuentra con el *color negro*; y ese "color local", como lo llamábamos, obliga a un aparente *retroceso* -para las concepciones "evolucionistas" y "progresistas" eurocéntricas– hacia las tradiciones míticas africanas, pero que en realidad significa un *salto adelante* respecto de las limitaciones de esa modernidad eurocéntrica.

En un lúcido ensayo, Doris L. Garraway (2008) señala las enormes dificultades –ideológicamente "sobredeterminadas", desde ya–, para el pensamiento eurocéntrico, de concebir la *ex-centricidad* "filosófico-política" de la Revolución haitiana, que es sistemáticamente inscripta bajo la figura de un "reflejo" de la Revolución francesa, considerada el *significante originario* de los valores políticos "modernos", sin siquiera concebir la posibilidad de que ese "significante" hubiera sido forzado a ensanchar y multiplicar sus "significados" por los propios *límites* que la Revolución haitiana reveló en él. Ya *en la década del treinta* del siglo XX el poeta y ensayista martinicano Aimé Césaire (1967) recusaba enérgicamente la idea de que la revolución de Saint-Domingue fuera un simple "apartado" de la Revolución francesa: "Es absolutamente necesario [dice Césaire] que entendamos que *no hay* Revolución francesa en las colonias francesas. Lo que hay es en *cada* colonia –y muy especialmente en Haití– una revolución *específica*, nacida en la *ocasión* de la Revolución francesa, *conectada* con ella, pero desarrollándose conforme a *sus propias leyes* y con *sus propios objetivos*" (subrayados nuestros).

Ahora bien: ni las teorías clásicas del nacionalismo –que tienden a considerarlo un fenómeno de la modernidad *europea* –; ni la teoría de Benedict Anderson –que si bien busca sortear esa impronta eurocéntrica, construye una serie de modelos en ninguno de los cuales encaja el caso haitiano–; ni el *mainstream* de la teoría post-colonial –que, con todos sus "rizomas", "hibrideces", "*in-between*" y demás sigue pensando, paradójicamente, de manera *binaria* la relación metrópolis/colonia–; ni antes o simultáneamente con ellas las teorías

marxistas "ortodoxas" –con su abordaje en el fondo asimismo eurocéntrico, que curiosamente piensa la historia también como exportación de las sociedades "avanzadas" a las "atrasadas"– pueden dar cuenta acabadamente de lo que proponemos denominar la *bifurcación tripartita* con la que tuvo que confrontarse la Revolución haitiana.

Con "bifurcación tripartita" estamos acuñando, para mayor claridad, lo que en verdad es un pleonasmo: pese al equívoco de la raíz "bi", *toda bifurcación* abre *tres* direcciones, como es fácil apreciar en lo que se llama una *bifurcación del camino*, ante la cual se puede avanzar por la izquierda, por la derecha o hacia *atrás* (de vuelta a "Guinea", por así decir). La bifurcación, es sabido, es una figura central en la llamada *teoría de las catástrofes* de René Thom y otros, para dar cuenta de ese punto absolutamente *singular* de encuentro de fuerzas a partir del cual la "estructura" que se venía desarrollando se transforma radicalmente en *otra cosa* (la cresta de rompimiento de la ola es el ejemplo paradigmático). Y en otro registro teórico, es el lugar en el cual Edipo se encuentra con su destino: ese cruce de tres caminos (que los latinos llaman *Trívium*, de donde deriva nuestro adjetivo "trivial") donde, justamente por no querer retroceder, asesina a su padre Layo y se precipita en la tragedia. Se ve, entonces, por qué hablamos de la Revolución haitiana como de una *tragedia,* y por qué calificamos sus "opciones" filosófico-políticas de *bifurcación catastrófica*.

Ahora bien: más arriba especulábamos con la idea de que los esclavos –revirtiendo la lógica de "universalización" de la particularidad operada por el eurocentrismo colonial– se asumen como la *parte* que se proyecta hacia el *todo* señalándole su "universalidad" como *falsa,* puesto que *trunca*. A eso llamábamos algo más arriba *universalismo particular*, en tanto cumple la premisa de un auténtico pensamiento crítico: la de *reinstalar* en el centro del "universal" el conflicto irresoluble con el particular excluido, desnudando la violencia de la negación del *"otro" interno* a la que alude Balibar. Este es el significado profundo del artículo 14, con su irónica –y *politizada* – universalización del color *negro*. Pero tal lógica lo que hace es construir y constituir a ese color como el *significante privilegiado* –o, podríamos decir, el *operador semiótico* fundamental– de una *materialidad crítica*, una *bifurcación catastrófica*, que va a atravesar de una u otra manera la productividad discursiva (filosófica, ensayística, ficcional, narrativa, poética y estética) de la cultura antillana.

Desde ya, el *cruce conflictivo* y la *intertextualidad trágica* son un proceso presente en toda la cultura latinoamericana (y en toda cultura neo-post-colonial), y en ese contexto debe ser pensado "el color negro". Pero en nuestro caso la cuestión de la *negritud* introduce una especificidad, incluso una *extremidad*, que le da toda su peculiar singularidad (en buena medida *negada,* como ya hemos dicho). Es por vía de ese *polo extremo de singularidad* –como diría Adorno en la huella de Benjamin– que puede accederse a la totalidad abierta y compleja, en conflicto consigo misma, que denominamos "modernidad". La "negritud" es una *imagen dialéctica* que pone de manifiesto esa "totalidad" que llamábamos "modernidad" como una totalidad *falsa*, a la que un pensamiento instrumental-identitario le daba su apariencia de completitud.

La semejanza con la cuestión *"indígena"* es evidente, pero no lo es menos su diferencia. Las comunidades "indígenas", los llamados "amerindios", son los propietarios originarios, "legítimos", de *Abya Yala*. No necesitaban, como los "afroamericanos" *construir* sus títulos de "propiedad". No tenían ni tienen, además, *otra* tierra de pertenencia o de referencia a la cual se vean obligados a elegir si "retornar" o no. La expoliación de su propio *suelo material* -además de la de su fuerza de trabajo, claro está– hace de la lucha por su *recuperación* un objetivo inequívoco. Sin embargo, nunca lograron, como los "afroamericanos", llevar a cabo por sí mismos una revolución *triunfante.* A lo más que han podido acercarse es a *compartir*, indirectamente, el poder, por ejemplo, en la Bolivia de Evo Morales. Y ello, dos siglos *después* de la "independencia". Pueden, por supuesto, alimentar la memoria de cientos de revueltas heroicas como la de Tupac Amaru. Los "afroamericanos", por su parte, tienen potencialmente la memoria de haber *tomado el poder*, y ello *antes* de que pudieran hacerlo siquiera los "burgueses blancos" independentistas. Y no, finalmente, para regresar a "Guinea" (aunque en alguna medida ese pueda seguir siendo un *horizonte regulativo* de su memoria cultural), sino para *cruzar* "Guinea" con su "propia" *Abya Yala* ennegrecida –de lo cual es testimonio, lo hemos dicho, el nombre *Hayti*. Es ese *cruce de caminos*, condensación de los cruces del propio *sistema-mundo* moderno, el que empuja a la experiencia haitiana hacia –si se puede invocar el oxímoron– una *centralidad extrema* (y también insoportable e "incomprensible", como lo sintomatiza la tenacidad de su olvido).

Y esa "extremidad", esa especificidad también –bajo la lógica del "artículo 14"– es críticamente *universalizable* (en tanto muestra las aporías irresueltas y probablemente irresolubles de la relación con la "modernidad") a la problemática del *sistema-mundo en* la actualidad, y tal como vino conformándose en toda la modernidad. La heterogeneidad entre las situaciones negra e indígena deberían poder constituir lo que llamábamos las "extremidades" de una nueva constelación que ponga en crisis la persistencia del pensamiento identitario en la colonialidad del *poder/saber*. Esa posibilidad se la debemos, entre otras cosas, pero muy decisivamente, a la Revolución haitiana y sus efectos "filosófico-críticos" sobre el pensamiento y la *praxis* de nuestra actualidad. Sostenemos que es una vía (siempre incompleta y en proceso de *des-totalización* y *re-totalización*) de sortear el *impasse* de la oposición binaria "modernidad/post-modernidad" en la que permanecen encerrados los estudios culturales y la teoría post-colonial. Y sostenemos también que es una vía que –sobre la huella conscientemente asumida o no de la Revolución haitiana– viene ensayándose *hace mucho* en América Latina y el Caribe. La recuperación de esa vía abierta por la Revolución haitiana en este "instante de peligro" que es nuestra actual Latinoamérica, con todas sus "bifurcaciones catastróficas", es el *piso mínimo* de la (re)construcción de un *pensamiento crítico* propiamente latinoamericano.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1987). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Buck-Morss, Susan. (2005). *Hegel y Haití*. Buenos Aires: Norma.

Césaire, Aimé. (1967). *Toussaint Louverture*. La Habana: Instituto del Libro.

Foucault, Michel. (1972). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Garraway, Doris L. (2008). Legitime Defense: Universalism and Nationalism in the discourse of the Haitian Revolution. En Doris L. Garraway (Ed.), *Tree of Liberty. Cultural Legacies of the Haitian Revolution in the Atlantic World*. Charlottesville: University of Virginia Press.

Gouldner, Alvin. (1970). *La crisis de la sociología occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lévi-Strauss, Claude. (1975). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Paidós.

Ranciére, Jacques. (1998). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Sartre, Jean-Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Taubes, Jacob. (2005). *La teología política de Pablo*. Madrid: Trotta.

Trouillot, Michel-Rolph. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press.

Los restos del pasado y la memoria del futuro

Marx y la “alegoría nacional” en la inexistencia de la Globalización

La de *nación*, se dice, ya es una categoría analítica (y una realidad) *perdida* –deberíamos decir: *extraviada*– en un mundo cuyas fronteras jurídico-políticas y culturales tradicionales se vuelven etéreas. Incluso se nos dice que eso no solo ha sido posible, sino que es *deseable*. Después de todo, se trata de una antigua y venerable aspiración *humanitaria*, la de superar las artificiales diferencias *territoriales* y concentrarnos en la construcción de una humanidad *total*, si bien –“corrección política” obliga– respetuosa de las diferencias multiculturales (étnicas, religiosas, de género y estilos de vida, etcétera) del caso.

Es un canto de sirenas seductor. Al menos, hasta que uno empieza a observar con cierta atención a las sirenas, no casualmente encaramadas en sus rocas del poder (también ¿por qué no? el “académico”). O hasta que uno intenta aplicarle un antiguo apotegma de Freud: se empieza por ceder en las *palabras*, y se continúa cediendo en las *cosas*. Claro que, en la era “postmoderna”, nos hemos acostumbrado también a aceptar que las palabras *son* las cosas. Pero tal vez –solo tal vez– las *cosas*, justamente, no sean tan simples. Después de los múltiples “giros” (lingüísticos, hermenéuticos, psicoanalíticos, estéticos) que el siglo pasado nos ha propinado, quizá, solo por jugar, y sin renunciar a ellos –puesto que son irrenunciables–, sea el momento de abrir, *dentro mismo* de

ellos, una pequeña brecha para un nuevo giro ¿cómo llamarlo? *realista*. Empecemos, pues, por una ingenua ficción. Finjamos, por ejemplo, que *no* hemos escuchado a las sirenas. Que, como (improvisados, imperfectos, vacilantes) Ulises, nos hemos taponado los oídos con la cera de nuestra propia perplejidad, y que por un momento, como recomendaría algún fenomenólogo trasnochado, volvemos "a las cosas mismas".

Lo decíamos en alguna otra parte, cuando preguntábamos si en los términos estrictamente *materiales* del actual poder "globalizado", e incluso de las formas de construcción de un contrapoder "alternativamente globalizado", era tan seguro que la cuestión nacional hubiera salido de la escena con la velocidad pretendida por los cantos de sirena[1]. No tenemos tampoco ahora –no se encontrarán en lo que sigue– estrictas *respuestas* a esas preguntas. Pero no vamos a ceder en ellas: las preguntas también son *cosas*.

De los traumas de nacimiento

En las últimas décadas, nuevos discursos teóricos como los estudios culturales o la teoría postcolonial han venido (pre)ocupándose de las distintas maneras mediante las cuales, históricamente, las ideologías dominantes en Occidente han construido una imagen del mundo no-occidental, imagen estrictamente *funcional* a esas ideologías racionalizadoras de su poder. Pero hay algo de lo cual se han ocupado mucho menos que de la operación *orientalista* –para retomar el ya canónico concepto de Edward Said– de constitución del Otro por occidente, y es la operación complementariamente inversa: la de la constitución de *Occidente* (de su propia "autoimagen" de completud, de su mito de "autoengendramiento", como lo podríamos llamar) *por medio* de la constitución de esa "otredad".

Hasta cierto punto, esto ha sido siempre así: por solo mencionar arbitrariamente algunos ejemplos, Marcel Detienne (1981) ha mostrado cómo los antiguos griegos, a partir especialmente de Platón, se empeñaron en separar artificialmente el *mythos* del *logos,* con el objeto de *inferiorizar* al primero y

[1] Cfr., en este mismo volumen, "La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político".

darle su carácter plenamente dominante al segundo (en cierto modo, este es el paso inicial del largo recorrido hacia el pleno dominio de una racionalidad puramente técnica y despojada de valores, tal como ha sido señalado, desde posturas ideológico-políticas bien diferentes, por Nietzsche, Weber, Heidegger, Lukács o la Escuela de Frankfurt), en lo que supone la primera gran proyección de una *otredad* radical por parte de occidente; Martin Bernal (1993), por su parte, ha mostrado hasta qué punto la historia de la cultura occidental puede entenderse como una empresa de *borradura* de lo que la Grecia arcaica le debe a África o al cercano Oriente; en la misma línea, filósofos y antropólogos africanos como E. Boulaga (1977), D. A. Masolo (1994) o H. Olela (1979)[2], y un gran antropólogo político africanista, Luc de Heusch (1966- 2001) han mostrado cómo muchos de los mitos más característicos de la misma Grecia arcaica (incluido nada menos que el de Edipo) pueden haberle llegado, a través de Egipto... de los bantúes del África subsahariana.

Desde luego, esta operación alcanza su expresión más acabada y totalizadora a partir del proceso colonizador, momento en que el Occidente europeo se *naturaliza* en tanto "centro" del mundo, cuando antes –al menos desde la caída de Roma– había sido una "periferia" de algún otro sistema imperial (el islámico, el otomano, lo que fuere). Allí comienza el largo, traumático, sangriento camino de la incorporación de las otras culturas –incluidas las sociedades "arcaicas"– al nuevo *sistema-mundo* (para utilizar la clásica categoría wallersteiniana)[3]. El proto-capitalismo mundial en vías de consolidación *se hace* capitalismo pleno absorbiendo al no-capitalismo –que a partir de allí hay que denominar *precapitalismo*, como lo hace Marx–[4] de sociedades infinitamente variadas en sus estructuras económicas, políticas, culturales.

[2] Le debo esta referencia al importante libro *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión* de Enrique Dussel (1998).

[3] Cfr. Wallerstein (1979).

[4] No es este el lugar para entrar en el engorroso debate sobre el "evolucionismo" y/o el "eurocentrismo" de Marx. Limitémonos por ahora a señalar que, en todo caso, si tales pecados existen, *no* es en el concepto de "precapitalismo" donde habremos de encontrarlos. Marx no está postulando, con esa noción, un curso indefectible de la historia moderna que culmina en el capitalismo europeo, ni siquiera bajo la famosa fórmula neo-evolucionista de la "anatomía del hombre que explica la del mono". Simplemente, y con toda consecuencia dadas sus premisas a propósito del carácter constitutivamente mundial del capitalismo, está constatando –desde un punto de vista estrictamente *lógico*, y no cronológico– que la

Esa absorción en modo alguno significó la lisa y llana *desaparición* de los modos de producción diferentes al capitalismo (al contrario: el capitalismo los subordinó, apoyándose en ellos toda vez que fuera funcional a la mejor explotación de la fuerza de trabajo local, incluso profundizando y complejizando formas "precapitalistas" de producción como la mita y el yanaconazgo, cuando no directamente *creándolas*, como fue el caso de la masiva esclavitud de origen africano en América, que, como ha sido repetidamente señalado[5], constituyó una empresa estrictamente capitalista). Pero sí significó, sin duda, su transformación radical. Desde un punto de vista macro-cultural e histórico-"filosófico", significó que en una dimensión decisiva el capitalismo (y más ampliamente, occidente) fue (y es) lo que fue (y es) *gracias* a la explotación de lo que más tarde dio en llamarse el *tercer mundo* o la *periferia*[6]. Solo que este hecho fue *necesariamente* "renegado" por occidente: "necesariamente", ya que de otra manera Occidente jamás hubiera podido autopostularse como el Todo, cuya "totalidad" depende de la "parte" que lo ha transformado en tal: como, para hacer una breve fórmula, lo Mismo que se define como tal a partir de su expulsión ideológica de lo Diferente, el "Uno" a partir del cual hay un "Otro", como si ese Otro no hubiera hecho de él el Uno que pretende ser.

Ahora bien: ese proceso de absorción, y simultánea *creación*, de una "otredad" que le ha permitido a occidente, decíamos, naturalizarse como *la* civilización mundialmente dominante, y que hoy se continúa bajos nuevas formas en la llamada "globalización", sin duda ha alterado de manera fundamental el mapa del mundo. No solo la economía, sino la cultura, la tecnología y hasta

subordinación de todos los otros modos de producción al modo capitalista transforma *retroactivamente* a los demás en precapitalistas.

5 Cfr., entre otros, Eugene Genovese (1971); Robin Blackburn (1997); Hugh Thomas (1998).

6 No tenemos intención (ni espacio, ni competencia suficiente) de entrar aquí en el interminable –y ya a esta altura un tanto metafísico– debate (clásicamente representado por las polémicas Dobb/Sweezy y luego Brenner/Wallerstein) sobre si las causas "últimas" del surgimiento del capitalismo son "internas" o "externas". Baste mencionar, muy esquemáticamente, dos hitos que permitirían desplazar esa dicotomía: a) en el famoso capítulo XXIV de *El Capital* de Marx, queda perfectamente claro el rol decisivo que cumple la exacción de plusvalor colonial para la acumulación originaria de capital; b) la ya mencionada *teoría del sistema-mundo,* si se aceptan sus premisas centrales, provoca un *impasse* lógico en el debate: si el sistema capitalista fue *siempre,* en cierto sentido, "mundial", ¿qué sentido tiene hablar de su "interior" o su "exterior"?

cierto punto *la política y la Ley*, se nos dice, tienden a "mundializarse" y homogeneizarse. Esta constatación obvia –al menos en la superficie de las cosas– ha hecho que muchos creyeran acabada definitivamente la era de, por ejemplo, las naciones, las diferencias territoriales, las culturas locales, las identidades colectivas más o menos definidas, y *via dicendo*.

Ciertos acontecimientos "inesperados" de los últimos años, que sería muy largo detallar aquí, han comenzado a poner en crisis semejante ideologema. Sin embargo, como ya había analizado el propio Marx, a veces las ideologías tienen tiempos de cambio mucho más lentos que las "materialidades" a las que se refieren: la idea de una progresiva (en el doble sentido de *constante* y *conveniente*) "desterritorialización" de lo real provocada por el capitalismo globalizado se ha transformado ya en un *sentido común*, en la acepción gramsciana del término.

No es la menor de las tareas que debiera emprender un pensamiento verdaderamente crítico la de *rechazar* con sus evidencias teóricas y empíricas –o por lo menos, la de *interrogar* enérgicamente– un sentido común tan obviamente funcional al poder[7].

Desgraciadamente, no ha sido siempre así. Aún en las vertientes más "progresistas" o "de izquierda" de los estudios culturales, de la teoría postcolonial o de la antropología y sociología postmodernas, existe actualmente, todavía, la tendencia a dejarse seducir por la metáfora de la "desterritorialización", según la cual el proceso globalizador habría vuelto obsoleta toda reflexión realizada desde la afirmación de un espacio (geográfico, político, simbólico, identitario, etcétera) *específico*. Un famoso artículo del postcolonial Homi Bhabha (1996) da cuenta –desde el propio y derridiano juego de palabras de su título, *DisemiNación*– de este auténtico encantamiento producido por la imagen de plena "fluidez" indeterminada e ilimitada del mundo "globalizado". Véase, por ejemplo, la manera en que define la nación como "una forma de vivir la *localidad difusa* de la cultura": una forma cuyos rasgos centrales hacen que sea:

7 Es necesario aclarar aquí un insistente equívoco: la noción de una persistencia, pese a todo, de *localizaciones* territoriales (tales como los Estados nacionales), de ninguna manera es contradictoria con el carácter de sistema mundial del capitalismo, sino todo lo contrario: es *justamente* ese carácter mundial el que ha *producido* –por muy diversas y complejas razones políticas, económicas y culturales– la emergencia del Estado-nación moderno (Cfr. Wallerstein, 1988).

> (...) más compleja que la comunidad; más simbólica que la sociedad; más connotativa que el país; menos patriótica que la patria; más retórica que la razón de Estado; más mitológica que la ideología; menos homogénea que la hegemonía; más descentrada que la ciudadanía; más colectiva que el sujeto; más psicológica que la identidad; más híbrida que antagonística (*ídem*).

En este conjunto de oposiciones binarias (curiosamente "estructuralistas" para un pensador autodefinido como *post*-estructural) los términos marcados como *positivos* no dan lugar a equívoco: la nación es "simbólica / connotativa / retórica / mitológica / descentrada / híbrida", etcétera. Sobre los términos "negativos", Bhabha parece festejar el fin de la estupidez que hizo que durante siglos millones y millones de confundidos fueran a la muerte por los términos, ciertamente nada connotativos, descentrados ni híbridos, "comunidad / sociedad / país / patria / razón de Estado / ideología / hegemonía / ciudadanía / civilidad / antagonismo". Pero, aun así, esos millones merecen que nosotros, que somos *tan* inteligentes como para habernos dado cuenta de su idiotez, examinemos con un poco más de mesura la *materialidad histórica* de unos "relatos", de unos "textos" que por alguna misteriosa razón han empujado a generaciones enteras al sacrificio.

Como sea, no puede menos que asombrar la creencia en que todo eso *ya pasó*: ¿leerá en los diarios, el que afirme esto, lo que hoy mismo está sucediendo en, digamos, Irak o Palestina? ¿De verdad ya nadie va a la muerte por una cosa tan "retórica" y "connotativa" como la *patria*? Es una percepción que, como intentaremos mostrarlo, depende de una operación que no puede menos que ser calificada de *fetichista*: surge de una reducción –si no una abierta liquidación– de ciertas persistentes realidades *materiales* a meras iconografías virtuales: reducción muy coherente, por otra parte, con lo que nos gustaría denominar como una suerte de *neo-culturalismo* que es, hoy por hoy, un resorte fundamental de los discursos hegemónicos de la globalización.

Sostendremos, en efecto, que la idea de una *diseminación* puramente textual o discursiva de la nación –como categoría y como realidad– corre el peligro de disolver demasiado sumariamente el conflicto (bien material, incluso bien *clasista*) que está en su base, sometiendo a las sociedades dominadas por la mundialización del capital a la ideología de una *globalización* inofensivamente "multiculturalista" o "híbrida".

Es necesario, pues, reinscribir la problemática de la "desterritorialización" (que por supuesto, como toda ideología eficaz, no deja de contener un deformado *momento de verdad*, como diría Adorno) en la *totalidad compleja* de los efectos socioeconómicos, políticos, culturales, y por cierto también *militares*, del sistema-mundo capitalista, con el objeto de dotarnos de nuevas herramientas teórico-políticas en el campo de la lucha ideológica. Es imprescindible, pues, volver a reponer, en el lugar de los multiculturalismos despolitizados, una noción de *conflicto cultural* que dé cuenta de la incomodidad, de la *impropiedad* de nuestra(s) historia(s) y nuestra(s) cultura(s). El de *nación* es un concepto del que no podremos desembarazarnos tan fácilmente. O al menos, si queremos hacerlo, tendremos antes que asumir todas las tensiones y contradicciones que propone no solamente a nuestro intelecto "académico", sino a nuestros propios cuerpos y a nuestra propia subjetividad.

Eso de lo que no podremos librarnos por un mero acto de voluntad, no es el chauvinismo excluyente de las potencias imperiales o de los fundamentalismos xenófobos, de aquellos que ya han decidido de antemano cuál es la *esencia* de su "destino manifiesto". Es el de los que tienen que (re) *construir* su "identidad", aun sospechando que ella pueda ser una instancia provisoria, incluso efímera. El poder y la dominación *existen*, y no van a disolverse en los intersticios textuales solo porque nos autoconvenzamos de que la globalización y el multiculturalismo actuales promueven "flujos" virtuales intelectualmente estimulantes. Y el poder está *interesado* en que tal autoconvencimiento sea eficaz: la "identidad" es *para ellos*; para nosotros queda la diseminación rizomática, o algo por el estilo.

Por lo tanto, esa construcción tendrá –lamentable pero necesariamente– que ser el producto de una *lucha*, en muchos y múltiples frentes (políticos, ideológicos, culturales) articulados *tanto* "nacional" como *global*mente. Más allá de sus impredecibles manifestaciones particulares (que incluyen las cuestiones nacionales, étnico-culturales, de género, etcétera) y de las igualmente múltiples formas de construcción de poder horizontal y "desde abajo" que se puedan desarrollar, la lucha no está sometida a una completa *dispersión*: la lógica profunda, mientras los resortes de la dominación sean los que son en el mundo real, sigue siendo la *lucha de clases*, en el sentido amplio pero estricto (y "clásico") de la polarización entre los productores y los expropiadores de la materialidad misma del mundo. Ningún llamamiento ingenioso a cambiar el

mundo sin tomar el poder, o a desentenderse de las categorías de clase, estado o nación cambiará esa realidad pura y dura.

Que clases, estados y naciones ya no son lo que eran es un pleonasmo apenas disfrazado de novedad: nunca lo fueron. Siempre estuvieron sometidos a la dinámica *histórica* de la lucha por la hegemonía en el discurso, ya que son, en principio, *categorías* teóricas, *representaciones* (¿o alguien vio alguna vez, caminando por la calle, una clase social, un estado, una nación?): el debate es, entonces, si esas representaciones realmente *representan* algo, algún *real* empíricamente verificable que afecte –para bien o para mal– la vida de los sujetos. Afirmamos enfáticamente que sí.

Con el mismo énfasis, afirmamos que también las propias *representaciones* tienen efectos relativamente autónomos sobre las conductas, las pasiones y aún las tragedias que viven, individual y colectivamente, los sujetos. El problema es el adverbio *relativamente*, que remite con claridad a la idea de que, justamente, la *autonomía* (de las representaciones) es ella misma un *efecto* de la *relación* (con los "reales"). Por lo tanto, aunque sepamos que la categoría misma de *nación* pertenece a la lógica de las *comunidades imaginadas* de las que habla Benedict Anderson, o incluso de las *construcciones textuales* de los filósofos "post", hace falta también, precisamente, un riguroso ejercicio de la *imaginación* teórica, política y cultural para sortear la trampa de esa ideología "globalizadora", que junto con la *idea* de nación pretende barrer de la escena la *realidad* de una profunda y sangrienta *desigualdad* entre unas sociedades que están todas ellas, sí, inscriptas e interrelacionadas en el sistema-mundo, pero que lo están *diferencialmente*, con sus particularidades concretas de opresores y oprimidos.

La reconstrucción o incluso la re-fundación de una idea de lo *nacional* que vuelva a tejer lazos sociales y simbólicos solidarios en unas comunidades desgarradas por la barbarie neoliberal, puede resultar un arma estratégica para resistir esa "falsa totalidad" de la imagen de una globalización abstracta, armónica y desconflictuada. Desde ya: el objetivo último es el de *atravesar* esa idea para marchar hacia la *universalidad concreta* de una civilización igualitaria, afirmando al mismo tiempo el derecho a la autodeterminación *local* en el marco de una sociedad "multinacional", "multicultural", sí, pero sin "privilegios especiales" de hecho y de derecho, como los que actualmente detentan *algunas* naciones, que son las que *controlan* la lógica de la supuesta globalización. Ese horizonte

no se nos ocurre que pueda si no seguir llevando el viejo nombre de *socialismo*. Es precisamente la *renuncia* a este proyecto de un socialismo universal que sepa mantener en *tensión* su universalismo igualitario con las particularidades culturales (y aun individuales) de todo tipo, lo que ha podido transformar a los "multiculturalismos" *tanto* como a ciertos nacionalismos "fundamentalistas" en un componente –más aparentemente "progresista" en un caso, más "retrógrado" en el otro– de la hegemonía ideológica imperial.

Y es, nuevamente, la interesada renuncia a ese sueño de una *tensión pacífica* (opuesta a la tensión actual, que proviene de la desigualdad y la explotación) la que ha contribuido a extremar los fundamentalismos *de ambos lados*, "extremidad" dramáticamente profundizada después del 11 de septiembre. No son ellos los que podrán persuadirnos tan fácilmente de abandonar lo que alguien llamó *las armas de la crítica*. Ni tampoco lo harán unas teorías del "pensamiento débil", de la "diseminación textual" o lo que fuere: lo que necesitamos es, más que nunca, un pensamiento *fuerte*, que vuelva a introducir en nuestros textos esa *materia* que la cultura del sistema-mundo pretende volatilizar. Estar contra los fundamentalismos es una cosa. Otra muy distinta es que se nos quiera hacer pensar –más aún: hacer *vivir*– sin fundamentos.

La "patria universal" de Marx

No se nos oculta que, para alguien que, obcecadamente (y aunque fuere de un modo genérico y heterodoxo), persiste en considerarse de izquierda, discutir nuevamente la idea de "nación", y más aún, del/los nacionalismo/s representa una cierta incomodidad: la tradición del marxismo y el socialismo decimonónico ha querido desde el inicio ser "internacionalista", a pesar de que los fenómenos del imperialismo o el colonialismo más de una vez autorizaron la defensa del rol "progresivo" de ciertas formas de nacionalismo revolucionario, anticolonial o antiimperialista entre los sectores populares de las sociedades periféricas. Tanto en América Latina como en África y Asia proliferaron durante todo el siglo XX, distintas variantes de una "izquierda nacional" o propiamente "latinoamericana" (a la manera pionera, por ejemplo, de un Mariátegui) que intentaron articular la lucha de clases en sentido clásico (que es, por

definición, mundial) con la lucha por una "liberación nacional" respecto de las potencias coloniales en sentido amplio. No obstante, las ambivalencias ante esta –más que necesaria, inevitable– articulación continuaron permeando la "conciencia" de la mayoría de los marxistas, educados durante un siglo y medio en las tradiciones internacionalistas.

Sin duda, una *parte* de esta incomodidad se la debemos a los propios fundadores del materialismo histórico. Marx y Engels recogieron en su propia obra –teórica y política– la ambigüedad de la época que les tocó vivir y que no podían menos que expresar, aunque su pensamiento estuviera a la vez muy por delante del pensamiento hegemónico de esa misma época. Hablamos, por supuesto, de la época de la consolidación del capitalismo industrial en los países centrales de Europa, y de la tendencia (inmanente a la propia lógica del modo de producción capitalista) a la *internacionalización* del sistema. Pero también –y ello no constituye un movimiento contradictorio sino estrictamente *dialéctico*– de la época de consolidación, en esa misma Europa, de los grandes Estados nacionales, forzosa forma jurídico-política de la organización de un mercado tendencialmente mundial. Sobre todo a partir de la Revolución francesa –en cuyo contexto emergen por primera vez de manera consciente las categorías y las *estructuras de sentimiento* (para usar esa noción célebre de Raymond Williams) de *patriotismo* y *nacionalismo*– la construcción de la *nación* en sentido moderno se transforma en un objetivo prioritario *no solamente* de los gobiernos y las clases dominantes, sino también (para bien o para mal) de los sectores populares, de esas "masas" que por primera vez en la historia irrumpieron en la vida política con la propia Revolución francesa.

Al mismo tiempo, la lógica inevitablemente *expansionista* del capitalismo profundiza durante todo el siglo XIX un proceso no únicamente de "penetración" económica en las sociedades "atrasadas" desde el punto de vista del desarrollo capitalista, sino de *conquista* político-militar, que culmina hacia el final del siglo con el episodio del denominado "reparto" de África[8]. El siglo XIX plantea, pues, tres grandes cuestiones simultáneas:

[8] Y ya aquí, dicho sea de paso, hay que señalar un fenómeno que no suele ser demasiado tenido en cuenta por los marxistas "ortodoxos", y que apunta a la coexistencia no-lineal ni homogénea, sino "desigual y combinada", de los procesos y temporalidades históricas: el reparto de África, producido en los últimos años del siglo XIX,

La cuestión social, en el sentido de la emergencia y crecimiento exponencial de una nueva clase –el "proletariado"– cuya explotación, en el marco de las nuevas relaciones de producción dominantes, es el resorte fundamental de acumulación y reproducción del sistema; pero también –lo cual suele ser menos tomado en cuenta– en el sentido del despojamiento y destrucción progresiva de las viejas clases campesinas y de pequeños propietarios rurales, así como de variadas formas de la economía y la socialidad comunales, cuyos miembros no siempre alcanzan a ser completamente absorbidos por esas nuevas relaciones de producción.

La cuestión nacional, vale decir la de aquella necesidad de construcción de los Estados nacionales modernos como formato más eficaz de *administración pública* de las nuevas relaciones de producción, y de organización política de la competencia entre las diferentes fracciones de la nueva clase dominante europea, la burguesía; pero también como forma de *integración* de las masas proletarias y campesinas en la lógica hegemónica de las clases dominantes, a través del consenso generado mediante la "ciudadanización" llamada *universal*, pero regimentada *nacionalmente*.

La cuestión colonial, todavía incipiente, aunque ya "alertada" por los ambiguos y contradictorios procesos de descolonización *formal* de Iberoamérica y el Caribe; esta cuestión plantearía, a la larga, una problemática totalmente nueva alrededor del tema de la nación: la de una construcción "nacional" que es la *consecuencia* de la colonización, puesto que en buena medida son las potencias coloniales las que "inventan" naciones como parte del reparto de los territorios conquistados, y como típica maniobra de "dividir para reinar". No se trata en estos casos, pues, de un desarrollo más o menos espontáneo, histórico, de esas sociedades que termina haciendo necesario el formato del Estado nacional moderno, sino por el contrario, de una *interrupción* de ese desarrollo que *produce* "naciones", como si dijéramos, *desde arriba* y artificialmente, aunque luego la "causa nacional" será asumida como propia por las nuevas clases

---

significa que el colonialismo clásico, lejos de desaparecer, *se intensifica* en plena época del surgimiento del "imperialismo" económico en el sentido de Lenin. Colonialismo e "imperialismo", pues, no solo pueden coexistir, sino que se potencian mutuamente, así como el esclavismo intensificado en las colonias americanas durante el siglo XVIII y más de la mitad del XIX es funcional e *imprescindible* para el proceso de consolidación del capitalismo, incluso el industrial.

dirigentes locales (y, en grado variable, por los sectores "populares") en sus "tironeos" con la antigua metrópolis.

No es ninguna novedad que, en este complejo entrecruzamiento de cuestiones, Marx y Engels, por razones muy atendibles, eligieron priorizar la cuestión social, poniéndola bajo la lógica de la *lucha de clases* internacional: esta fue la consecuencia teórico–política absolutamente lógica del descubrimiento *científico* de que la explotación *objetiva* de la fuerza de trabajo proletarizada, su transformación en *mercancía* productora de un *plusvalor* excedente, constituía la estructura fundamental del funcionamiento del sistema capitalista, y por lo tanto era cortando ese nudo gordiano como podía atacarse más eficazmente el corazón del nuevo poder. Dado que este era un sistema tendencialmente *mundial*, se imponía una estrategia "transnacional" de lucha, que buscara la solidaridad transversal de los trabajadores, más allá de sus diferencias "nacionales".

También correctamente –aunque la historia los obligaría luego a matizar significativamente esta primera aproximación– juzgaron a esas diferencias "nacionales" como un mero subproducto ideológico de la hegemonía de las clases dominantes al interior de cada país capitalista, que (según una definición clásica) lograban hacer aparecer sus intereses particulares como los intereses generales de la sociedad nacional en su conjunto, sin distinciones de clase. La "causa nacional" disfrazaba la explotación interna, y la cuestión nacional desviaba la atención de la cuestión social, única cuestión verdaderamente *universal.*

Pero va de suyo que unos pensadores de semejante agudeza, penetración intelectual y erudición no podían despachar alegremente esa cuestión. De hecho, analizaron con pasmosa profundidad teórica y apoyaron decididamente, a partir de las revoluciones de 1848, los movimientos "nacionales" tendientes a una democratización de los regímenes políticos autoritarios –y en muchos casos anacrónicos, aún para el propio capitalismo–, movimientos que se les aparecían como *completando* la etapa "democrático-burguesa" iniciada espectacularmente con la Revolución francesa, y así facilitando la *combinación* de esa etapa con la *nueva* etapa verdaderamente revolucionaria de la lucha de clases a nivel internacional, destinada a una eventual transformación radical de las relaciones de producción capitalistas como tales, y a un subsiguiente

reordenamiento de la sociedad en su conjunto que haría innecesaria la propia existencia del Estado nacional, para no mencionar el Estado *tout court*.

De manera similar, después de 1860 Marx "descubrió" –en alguna medida gracias al vínculo amoroso de su hija Jenny con un dirigente nacionalista irlandés, para aportar el dato romántico– la cuestión de Irlanda, que se le apareció como una sociedad toda ella constituida en "proletariado externo" (el concepto lo haría famoso, tres cuartos de siglo más tarde, Arnold Toynbee), cuya liberación probablemente fuera condición *sine qua non* para la revolución proletaria en la potencia capitalista central de entonces, Inglaterra, puesto que el "proletariado interno" de esta última, no importa cuán explotado, era beneficiario objetivo e inintencional "socio menor" de la opresión colonial sobre el Eire. Una vez más, la compleja dialéctica de lo nacional y lo social en su particularidad histórica, el "verde árbol de la vida", al decir de ese Goethe que Marx cita con tanta frecuencia –y que el verde sea el color nacional irlandés no hace aquí más que añadir su cuota de oportuno alegorismo– presionaba sobre el "gris" de la teoría, forzando un replanteo, y aún un re-comienzo, del pensamiento. Y es ya canónico, finalmente, citar la famosa carta de Marx a Clara Zetkin en la que admite la posibilidad de que las tradicionales comunas campesinas rusas puedan suponer una especie de *modelo* para la futura construcción del socialismo; admisión que, al igual que las consideraciones sobre Irlanda, supone un doble efecto sobre la teoría: por un lado, no es inevitable que la revolución mundial comience por las sociedades más avanzadas, y por el otro, la "cuestión nacional" (irlandesa o rusa, para el caso) puede, en determinadas circunstancias, "gatillar" una crisis global de inesperadas consecuencias (¡y hace falta abundar sobre la sorprendente *actualidad* de estas intuiciones?). Son descubrimientos que vienen a *reivindicar* a Marx de sus análisis más "ortodoxos" y menos dialécticos sobre la colonización británica en la India –en la que había creído ver la única posibilidad de romper con el atraso de las fuerzas productivas, el tribalismo o el sistema de castas– o de sus consideraciones periodísticas más bien apresuradas sobre los movimientos de liberación anticolonial de América Latina –con sus opiniones sorprendentes (en Marx, no es muchos otros) sobre la "barbarie" caudillista de Bolívar, por ejemplo.

Es cierto que esta defensa estratégica de las "causas nacionales" no siempre estuvo exenta de un carácter de cierta *instrumentalidad* política, y hasta

de cierta inclinación peyorativa hacia algunas de las nuevas o incipientes "naciones", a las cuales Marx y Engels juzgaban –un tanto "hegelianamente", si podemos decirlo así– indefectiblemente perdidas como tales para la causa de la civilización (Engels, en particular, se atrevió a hablar de "los pueblos sin historia")[9]. Pero en lo esencial, el análisis –y la conclusión estratégica– eran irreprochables, *al menos para ese momento inicial*: la historia demostraría que hubo una cierta subestimación de la capacidad de la "causa nacional" para *encarnarse* muy profundamente en la voluntad de movilización de las grandes masas; una "capacidad" que quizá no pueda explicarse *exclusivamente* (aunque no cabe duda de que el componente es de primerísima importancia) por la hegemonía ideológica de las clases dominantes. Es posible que Marx y Engels, comprensiblemente obsesionados por la problemática *socioeconómica y política* en sentido estricto, subordinaran, respecto de la "cuestión nacional", ciertos aspectos que podríamos llamar *culturales* o "antropológicos" que la tradición romántica alemana –con cuyo "irracionalismo" frecuentemente reaccionario ellos se proponían romper, aunque sin tomar del todo en cuenta *el otro polo* dialéctico de esa tensión– se había empeñado en destacar.

Evidentemente, este empeño del romanticismo alemán en subrayar un "nacionalismo" étnico previo y más profundo que el propiamente *jurídico-político* enfatizado por la Revolución francesa estaba vinculado al "retraso" histórico de la constitución del Estado nacional burgués de Alemania por comparación con otras grandes potencias europeas, como Inglaterra o Francia; pero la explicación *histórico-política* de las motivaciones románticas no debería obstar para al menos considerar la posible presencia de un *momento de verdad* en la hipótesis de que hay *algo más* en el "sentimiento nacional" de las grandes masas que el mero poder de transmisión ideológica de las clases dominantes. Después de todo, ese sentimiento de *pertenencia* a una "tierra" concreta, físicamente reconocible, esa *identificación* psicológica con los que comparten unas mismas pautas culturales genéricas (desde los aspectos mítico-rituales y religiosos hasta las más triviales normas de comportamiento cotidiano), esa necesidad de construcción de una *genealogía* que explique "imaginariamente" mi lugar en el universo social, ese *efecto de reconocimiento* –todo lo "especular"

9 Cfr. Roman Rosdolsky (1980).

que se quiera, como lo ha señalado el psicoanálisis– de mi propio cuerpo como *semejante* a los otros cuerpos con los que estoy obligado a cohabitar, todas esas cosas son tan antiguas como la civilización misma, y muy *anteriores* a la "sobreimpresión" jurídico-política que sobre ellas haya realizado el Estado-nación característicamente burgués (si bien es cierto que esa "sobreimpresión" burguesa, por una serie de razones, es particularmente eficaz). Todas esas cosas, sin duda alguna, están *informadas* por las hegemonías ideológicas, pero no pueden *reducirse* a ellas: es sobre ese "fondo común", sobre ese *escenario* "etnohistórico" que, en la modernidad, se plantea *tanto* la cuestión nacional como la cuestión social, haciendo que –en determinadas circunstancias– ambas cuestiones se articulen de maneras muy complejas.

El propio Marx, aun manteniendo sus categorías teóricas centrales, es perfectamente consciente de este fondo histórico-cultural, que (contra la simplificación esquemática de su pensamiento practicada por tantos de sus epígonos) despliega con hondura apabullante en las secciones de los *Grundrisse* dedicadas al estudio de las formaciones económico-sociales precapitalistas. Allí explica, por ejemplo, el peso absolutamente decisivo para la conformación de la *subjetividad* (individual y colectiva) que tiene, en las sociedades "arcaicas", el sentimiento de la *propiedad común* de *la tierra y la lengua*. Es solo en tanto "copropietario" de ese acervo colectivo y comunitario que el individuo se hace propiamente *sujeto pleno*: hay pues una precedencia, una *anterioridad lógica* de la *comunidad "propietaria"* respecto del *individuo*, ya que –según las palabras del mismo Marx–,

> La lengua como producto de un individuo es un absurdo, pero en la misma medida lo es la propiedad: así como el individuo aislado no podría tener lenguaje, tampoco podría tener propiedad del suelo (...) la lengua misma, así como el territorio común, es el producto de la comunidad como, desde otro punto de vista, es ella misma la existencia de la entidad comunitaria: es una producción y una propiedad colectiva (...) el individuo está presupuesto como miembro de una comunidad, a través de la cual es mediada su relación con el suelo (...). La propiedad significa entonces pertenecer a una tribu (entidad comunitaria), tener en ella existencia subjetiva–objetiva (...) Es el comportamiento del individuo con la tierra, con su condición originaria –pues la tierra es a la vez material en bruto, instrumento, fruto– como con presupuestos correspondientes a su individualidad, modos de existencia de esta (1971: 435-479; T. I).

"Tierra y lengua", dice Marx: son los sustratos más básicos de la articulación que hacen los antropólogos entre la cultura *material* y la cultura *simbólica* que definen la "identidad" cultural de una formación social cualesquiera. Es sobre este fondo "arcaico", sobre estos *presupuestos* de lengua y territorio, conformadores de una subjetividad que es *efecto* de la mediación comunitaria, que se levantan las diferentes formas jurídico-políticas de organización de la sociedad.

Estas ideas de Marx, dicho sea entre paréntesis, representan una radical crítica *avant la lettre*, por un lado a las postulaciones postmodernas a propósito de una comunidad "desterritorializada" (y "deslingüificada", si se nos permite el barbarismo) pero también, por otro lado, a las no menos ideológicas dicotomías de una moderna "ciencia" política que –en la ya trasnochada polémica entre "comunitaristas" y "universalistas"– opone una idea *cultural* a una idea *jurídico-política* de la nación y la sociedad, como si fueran mutuamente excluyentes de modo necesario. "Propiedad", en este sentido del que habla Marx, significa originariamente el comportamiento del hombre con sus condiciones "naturales" de producción –que son al mismo tiempo las condiciones de producción del *sí mismo*, como no se cansa Marx de destacarlo en toda su obra– como condiciones *suyas*, que le pertenecen, presupuestas junto con *su propia existencia* dada por la comunidad. Es esa comunidad de "tierra y lengua" la que le da su *ontología* tanto social-histórica como individual. Marx no podría ser más claro:

> (...) presupuestos naturales de sí mismo que, por así decirlo, solo constituyen la prolongación de su cuerpo. Este comportamiento existe doblemente: tanto subjetivamente en cuanto el sí mismo, cuanto objetivamente en estas condiciones inorgánicas naturales de su existencia (*ídem*).

Existe entonces en Marx, indudablemente, la concepción de una *ontología del ser social* (para remedar el título de la gran obra póstuma de Lukács), o, si se quiere decirlo así, una *antropología filosófica* ligada estrechamente a "la tierra y la lengua", a la *madre patria* (aunque no se llame, jurídicamente, "nación") y a la cultura que le pertenece, ambas en su doble condición de *propiedad/producción* (colectiva) como "prolongación de su cuerpo" y elaboración de su subjetividad. Por supuesto, se trata de una "ontología" *social*, es decir plenamente inmersa en las transformaciones de su historicidad, y no, de ninguna manera, "esencialista" (lo

cual constituye, por supuesto, la diferencia radical con las posteriores concepciones fascistas de “el suelo y la sangre”). Es este “fondo común” –esta propiedad comunitaria ontológicamente previa y condicionante de la individualidad– la que es *enajenada* por la emergencia de la propiedad privada en general, y muy en particular por la propiedad privada de tipo capitalista.

En efecto, el desarrollo de la producción en las condiciones de la propiedad privada es lo que *disuelve* estas condiciones comunitarias en lugar de *reproducirlas*, y las disuelve “independizando” al individuo de la comunidad, vale decir, *alienándolo* de ese sustrato comunitario originario de “tierra y lengua”. A partir de allí, la “riqueza de las naciones” aparece como el principal *objetivo* de la producción, y se *contrapone* al individuo (“en la concepción antigua”, dice Marx, “el hombre, en tanto miembro de la comunidad, es el objetivo de la producción y la riqueza; en la concepción moderna, la producción y la riqueza son el objetivo del hombre”).

La *separación* entre el sujeto y sus condiciones de producción –que son también, recordémoslo, condiciones de producción *de sí mismo* como subjetividad mediada por la comunidad– es algo (mucho) más, entonces, que la explotación económica del *individuo*: es la destrucción violenta de la comunidad de “tierra y lengua”, de la *ontología social*, de la propia *condición antropológica*. Es la *pérdida* casi completa, angustiosa, del goce de la vida comunitaria:

> En la economía burguesa, esta objetivación universal aparece como enajenación total (...) el infantil mundo antiguo... es satisfacción limitada, pero el mundo moderno es insatisfacción ilimitada o, allí donde aparece satisfecho consigo mismo es mera vulgaridad (*ídem*).

Este párrafo poético y sorprendente, del cual un psicoanalista lo suficientemente agudo podría extraer un capítulo adicional a las obras freudianas (¿no lo merecería esa dialéctica entre la “satisfacción limitada” del mundo “infantil” y la “insatisfacción ilimitada”, o bien la “vulgaridad” del adulto burgués moderno?), muestra a las claras que la pertenencia a la comunidad arcaica de “tierra y lengua” es, en tanto *ideal “imaginario”* preferible, para el propio Marx, a la “enajenación total” de la “economía burguesa”, aunque Marx, ahora sí haciendo uso pleno de la dialéctica, *celebre* esa enajenación como preámbulo y condición de posibilidad de una transformación radical que en cierto modo *recupere* aquella

"propiedad" comunitaria original, aunque, desde luego, en un estadio completamente diferente (y sin duda superior) de la "evolución" histórica[10].

Pero el solo hecho de imaginar semejante "recuperación" tiene que admitir implícitamente la *supervivencia* (sorda, subterránea, "inconsciente", si se quiere) de una nostalgia de la "tierra y la lengua" perdidas. En todo caso, este largo *excursus* era necesario para –retomando nuestro hilo– mostrar que la "causa nacional" (aunque se la llame una *causa perdida*, para hablar como lo hacen, de nuevo, ciertos psicoanalistas) no es *pura* ideología, al menos en el sentido de esa *falsa conciencia* –por otra parte, una expresión bien desafortunada, como sabemos– de la que a veces hablan Marx y Engels.

Sin embargo, al mismo tiempo, Marx y Engels tienen razón al denunciar las *enajenaciones* propias de lo que más modernamente ha sido llamado el nacionalismo burgués, por medio del cual son las propias clases dominantes "nacionales" las que se apropian de la comunidad de tierra y lengua, con el gesto patrimonialista de quien, pretendiendo representar a la totalidad, hace usufructo de ella para sus intereses particulares. Es perfectamente explicable que, al menos para la izquierda europea (o europeo-céntrica), ello le haya dado "mala prensa" a la propia idea de *nación*. Para colmo, en la primera mitad del siglo XX, en Europa, la izquierda en general –incluidos los sectores liberal-progresistas– tuvo que sufrir lo indecible a manos de las formas más perversas y detestables de los despotismos nazi-fascistas (luego de haber visto su conciencia escandalizada por el mayoritario apoyo de los proletariados europeos a la participación de sus gobiernos nacionales en la masacre de la Primera Guerra Mundial), lo cual contribuyó a renovar una honda y más o menos inconsciente desconfianza en los nacionalismos de cualquier tipo, desconfianza en conflicto con la distinción racional, teórica y políticamente irrefutable, entre el nacionalismo *agresivo* de las potencias imperiales y el *defensivo* de las formaciones sociales semicoloniales o dependientes.

[10] En 1967, en su libro *Ser judío*, León Rozitchner ya razonaba de esta manera cuando decía: "Por eso el nacionalismo encuentra su sentido de verdad cuando se lo considera como radicación en la tierra (...) la nación no es algo dado: es algo que se construye como propio. Me refiero no a la nación como nación burguesa, o nación de derecha, sino a la nación que aparece como solución de la contradicción entre totalidad formal –todos somos argentinos– y la totalidad material –la tierra de la nación poseída solo por algunos contra los demás. Me refiero a una forma de nación que aparezca para cada argentino como una *extensión material de su cuerpo propio*, cosa que la nación burguesa oculta y cercena" (subrayado nuestro).

La "patria provincial" de Heidegger

Quizá sea este el momento de meternos con otro autor sumamente incómodo, cuyo intento de otorgarle a la idea de lo nacional un estatuto ontológico puede parecer, en la superficie, extrañamente similar al deducible del Marx que acabamos de examinar. Me refiero, en este caso, a Martin Heidegger, y específicamente a su curso de 1935 sobre Hölderlin. 1935 no es un año cualquiera: Heidegger acaba de renunciar, presumiblemente "decepcionado", al Rectorado de la Universidad de Friburgo, en cuyo famoso discurso de asunción había intentado revestir al nazismo de una densa dignidad filosófica.

Esta pieza oratorio-filosófica (imperdonable desde todo punto de vista, aunque apasionante como objeto de análisis discursivo e ideológico) ha sido desmenuzado una y mil veces, de un modo que nos disculpa de volver a hacerlo aquí. Baste tan solo recordar que en él, tanto como en las secciones de *Ser y tiempo* pertinentes, que sin duda constituyen un precedente *necesario* de muchos de los conceptos del discurso del Rectorado, *lo nacional* aparece vinculado íntimamente (y esa "intimidad" es una noción filosófica y hasta "religiosa" de primerísima importancia) a la tierra *local*, incluso *provincial*, que compromete al mismísimo *DaSein*, a la *propia existencia humana "auténtica"* como tal. Esta *localización extrema* del "ser-ahí" del Hombre, aun cuando está pretendidamente recubierta de una "historicidad" más bien difusa, carece del detallado análisis de determinaciones histórico-concretas que complejizan la *ontología social* de un Marx, de manera que en Heidegger se precipitan en un *ontologismo* grandilocuente que se demuestra muy en línea con la recusación (característica de esa ideología *Volk* que viene aflorando en Alemania desde fines del siglo XIX, y que va a conformar un sustrato central del discurso nacional-socialista) de la "modernidad urbana" y el cosmopolitismo (la *Civilization*) en nombre de la tradición campesina del terruño y la "patria chica" (la *Kultur*).

Pero ahora, en 1935, bruscamente, luego de la "decepción" del Rectorado, Heidegger parece abandonar el registro de una frontal politicidad, y recluirse en el análisis del más grande poeta de la lengua alemana moderna, Friedrich Hölderlin. Sin embargo, este curso –así como, más tarde, el celebérrimo ensayo sobre el origen de la obra de arte, igualmente alejado en su *tema* de todo "compromiso" explícito– es justamente el *locus* que le permite a Heidegger

producir una de sus reflexiones más complejas, no sobre *la* política, sino sobre *lo* político, entendido como el fundamento mismo de la *ecclesia*, de la comunidad humana, del *ser* de lo social: ese fundamento pre-jurídico y pre-estatal que echa sus raíces en el propio momento generativo de la cultura. Y es notorio que para Heidegger –más allá o más acá de (aunque no, por así decir, *ajenamente* a)[11] sus afiliaciones políticas previas–, ese fundamento *no es*, desde ya, "racial" ni biológico, no está en ninguna "sangre", sino que está en lo que viene, etimológicamente, a *cultivar* la "tierra" para conformar *cultura*: a saber, la *lengua*, y lo que ella es capaz de producir en su forma más sublime, la *poesía*. Para Heidegger, la temática propia de la poesía de Hölderlin apunta a la relación entre la Tierra y la Divinidad: a ese estado de *sacralidad suspendida* de una Tierra de la cual los dioses, por el momento, se han retirado, y solo pueden ser evocados –y convocados– por la Palabra poética que adquiere pues ella misma, por su misión sustitutiva, un carácter sagrado; pero entonces, ese vínculo Tierra/Divinidad no tiene un sentido "moderno", superficialmente "espiritualizado", sino el sentido originario que tiene en esa *lengua*, en esa *poesía*, que están, otra vez, "íntimamente" ligadas a la fundación de *lo* político en Occidente, vale decir, la lengua y la poesía *griegas*, que Hölderlin como ningún otro ha sabido recuperar del fondo histórico de la Palabra.

[11] "No ajenamente", decimos: con demasiada frecuencia, los "heideggerianos" han intentado sortear la dificultad de una *correspondencia* entre la filosofía más profunda del Maestro y su simpatía (ambivalente, no lo negamos) por el nazismo. ¿Puede, el "filósofo más grande del siglo XX" ser al mismo tiempo un nazi ambiguo pero decidido y, sobre todo, persistente? ¿Qué dice eso, entonces, sobre la "ineficacia" ya no de la filosofía de Heidegger, sino de la filosofía *tout court*? No seremos nosotros quienes neguemos esa (enorme, abismal) dificultad. Pero, ¿por qué –salvo por el hecho obvio de que la distancia histórica que nos separa de él ayuda a la cicatrización de la herida– sería menor esa dificultad para, digamos, Platón, tan evidentemente "afiliado" al partido más antidemocrático, ¿proesclavista y aristocratizante de la Antigüedad clásica? ¿No sería mucho más interesante, honesto y lúcido –aunque ciertamente mucho más inconfortable– *asumir* de frente la dificultad, en lugar de arrellanarse en la comodidad siempre bien dispuesta –pero bien poco explicativa, en su universalidad abstracta– de la sempiterna "contradicción"? Pero, ¿y si no hubiera tal contradicción, y al mismo tiempo no pudiéramos –en nuestra actual indigencia del pensar– darnos el lujo de tirar por la borda a Heidegger *in toto* sin más consideración?

La "patria natural" de Adorno

Hoy en día, sin embargo, la incomodidad frente a categorías como las de "nación" o "nacionalismo" es de otra índole. Derrumbada, fracasada, derrotada o pervertida –no entraremos ahora en ese debate– la experiencia de los socialismos realmente existentes –con la casi única y obvia excepción de Cuba, aún con todos sus complejos problemas–, abandonada definitivamente por muchos la esperanza de una revolución proletaria en las sociedades del "centro", vencidas, corruptas o degradadas hasta la caricatura trágica tantas de las "revoluciones nacionales" de la periferia, la discusión ha podido (¡por fin!, dirá más de uno) *despolitizarse* para transformarse en una especulación puramente *académica.* El éxito en las academias del Primer Mundo de cosas como los difusos y postmodernos *Cultural Studies*, el postestructuralismo "deconstructivista", el "textualismo", etcétera, ha contribuido objetivamente a otorgar un tinte "progresista" a las teorizaciones neoconservadoras o neoliberales, contribuyendo al desprestigio acrítico de aquellas categorías. Todo ello bajo el supuesto de que en el mundo de la globalización (incluso cuando se lo considere desigual e injusto) hablar de *culturas* o *identidades* nacionales, por ejemplo, es por lo menos un anacronismo ingenuo e indefendible.

Muchos, incluso de los más valiosos, intelectuales de izquierda han sufrido la tentación de arrojar por la borda toda consideración crítica y *dialéctica de* la "cuestión nacional". Más aún, han logrado la suficiente influencia *política* como para inducir a algunos de los heterogéneos movimientos anti-globalización a que hicieran el mismo abandono. Uno de los peores efectos de semejante negación –puesto que la realidad es tozuda y persiste en *plantear* el problema– es el de haber dejado la cuestión en manos de los "neo-fundamentalismos" de toda laya. Eso no ha hecho más que agravar ese problema, transformarlo en un círculo vicioso: los dislates de esos fundamentalismos nacionalistas y religiosos no ayudan a recuperar, menos aún a reconstruir, como sería necesario, un sereno pero riguroso y militante pensamiento crítico que nos permitiera al menos identificar y analizar las *razones* –históricas, socioeconómicas, políticas, culturales, ideológicas– de la reemergencia de esos "nacionalismos" retrógrados en muchas sociedades periféricas, luego de la desaparición de los nacionalismos populares/revolucionarios; o que nos permitiera mantener la

conciencia permanente de que, gracias a una exitosa operación ideológica, cuando se habla de "fundamentalismo", significante por otro lado normalmente (y mucho más después del "11/9") vinculado a "terrorismo", ese vocablo se asocia casi automáticamente a, por ejemplo, las sociedades islámicas (cuyas poblaciones, en su inmensa mayoría, *no son* fundamentalistas en este sentido), excluyendo "distraídamente" al fundamentalismo terrorista de los gobiernos de las potencias imperiales –y principalmente de los EE. UU.–, para no hablar, en términos que no son *solamente* una metáfora, del fundamentalismo terrorista de la ideología y de la *práctica* del mercado neoliberal mundial, un terrorismo genocida cuya lógica –como ha quedado más que demostrado– puede perfectamente convivir (e incluso es, en cierto modo, su precondición) con la democracia "formal"; o que nos permitiera reconsiderar hasta qué punto y en qué sentido pueden (volver a) calificarse de "nacionalismo revolucionario" las nuevas formas de acción política resistentes a la globalización y/o de construcción de poder democrático y horizontal, en las cuales el concepto de lo *nacional* ya no reviste necesariamente el modo clásico de una centralizada y "estatalizada" unidad política, cultural, territorial, sino el de complejas transacciones étnicas, pluralidades culturales y de género, articulaciones novedosas entre tradición y (post)modernidad, etcétera, sin que por ello la referencia a la *nación* y al *Estado* –no solamente en su sentido jurídico, sino en tanto "comunidad de tierra y lengua"–, si bien en proceso de redefinición permanente, se haya disuelto completamente como se nos quisiera hacer creer; o intentar finalmente comprender de qué también nuevas formas las categorías de "nación" o "nacionalismo" pueden ser pensadas críticamente desde la izquierda, y en especial, al revés, pensar críticamente las maneras en las que se está intentando arrojarlas al basurero de la historia.

Bien, pero *quién,* o mejor, ¿qué (ideo)lógica discursiva, es la que habla en estas condenas? Una primera comprobación, ciertamente muy sugestiva, es que frecuentemente, cuando se condena a la idea de *la* Nación (así, con ese singular transformado en universal abstracto), con el mismo gesto se condena al Marxismo (otro universal abstracto) por reduccionismo economicista o "politicista"; al marxismo, la idea de nación, la propia reflexión sobre el Estado, las categorías como "clase" y "lucha de clases", y cualquier articulación que se quisiere encontrar entre ellas, forman parte, para el pensamiento *post*, de

aquellos "grandes relatos" de la modernidad que han quedado "superados", junto a nociones como las de "sujeto", "totalidad" o aún "historia".

No deja de ser paradójica la *aporía* que presenta un enunciado semejante: como hemos intentado mostrar en otra parte, no se puede asimilar "grandes relatos" de la modernidad como los del iluminismo del siglo XVIII o el positivismo del siglo XIX –relatos que tienden a presentar una imagen universalmente armoniosa y homogéneamente "progresista" de la modernidad occidental– con un "relato" como el de Marx (o el de Nietzsche, o el de Freud) que representan una feroz, lúcida y rigurosa *crítica* de esa imagen, hecha desde el *interior* mismo de la modernidad. En cierto sentido, "grandes relatos" son los que *todavía no tenemos* (Grüner, 2002). ¿Y no podría hacerse otro tanto, entonces, con la categoría *nación*, tan estrechamente vinculada al despliegue de la modernidad? A esta altura ya no es necesario insistir, por supuesto, en que *no existe* tal cosa como una "esencia" o un "ser" nacional (en esto pueden tener razón aquellos pensadores *post*: aunque, como hemos visto hace un momento, eso no significa que no exista la persistencia de una "nostalgia" subjetiva y "arcaica" por la comunidad de "tierra y lengua"). O en que tanto estas nociones como sus referentes en lo "real" son productos *históricos,* efectos de una construcción sobredeterminada por el desarrollo de las formaciones capitalistas en la modernidad y por las luchas políticas en su seno. Que por lo tanto esos conceptos, al igual que el propio concepto de *cultura*, son espacios definicionales sometidos al conflicto de hegemonías y contrahegemonías. Son campos de batalla de la Historia en la escena de la Palabra.

Pero entonces, justamente, ¿no habría que empezar por interrogar el estado de las *relaciones de fuerza* que hay por detrás de esas definiciones, antes de apresurarse a condenarlas *in toto?* ¿No nos permitiría quizá, esa interrogación, identificar las *diferencias* entre los enunciadores que tironean de esos conceptos, y, ya que estamos, lo que en otros tiempos se hubiera llamado la *base material* de esas diferencias? Va de suyo que la cultura no puede reducirse a los procesos socioeconómicos, que conserva un alto grado de especificidad y autonomía; pero a condición de recordar que está compleja y ambiguamente *encastrada* en esos procesos: como bien lo saben los antropólogos entre otros, *todas* las prácticas sociales, *todas* las formas de producción material, implican procesos de significación simbólica y discursiva. Pero ello no significa, al

revés, que los procesos de significación sean *solamente* prácticas textuales, sin sentido económico, social, político. Y esto *incluye*, claro, a la práctica textual de nombrar cosas como "nación", "cultura nacional", "identidad cultural", "multiculturalismo". Después de todo –y esto lo hemos tenido que aprender duramente de las filosofías políticas dominantes, de Hobbes en adelante– *nombrar*, asignar significados, es también un acto de *soberanía*.

Las "Identidades", entre lo Mismo y lo Otro

Nombrar, asignar significados, decíamos. Es decir: *identificar*. Puesto que cualquier construcción de *identidad* (también la colectiva y por lo tanto la "nacional") pasa necesariamente por la definición de sus rasgos *diferenciales* respecto de *otras* "identidades", una primera (y más que evidente) aproximación al tema pasa por la hoy tan de moda *cuestión del "Otro"*. O mejor, si se lo quiere decir con un dejo más "metafísico": de la dialéctica entre lo Mismo y lo Otro, entre Identidad y Alteridad. Por supuesto, esta ha sido siempre *la* cuestión por excelencia en disciplinas como la antropología o la historia, más allá de que sus practicantes se hicieran o no cargo de ella. Y ha sido también, en la práctica, *la* cuestión político-cultural por excelencia en la propia conformación de las "identidades" colectivas nacionales: ¿cómo producir una diferencia lo suficientemente pregnante como para lograr un efecto de *reconocimiento* en la comunidad de "tierra y lengua" (componentes a los que hay que agregar, claro está, la Ley, la historia compartida, los mitos fundacionales, la religión hegemónica, etcétera)?

Pero, como hemos visto, solo en las últimas décadas, con el triunfo de la mal llamada globalización –vale decir, para utilizar el concepto menos eufemístico de Samir Amin, de la *mundialización de la Ley del valor del Capital*– esa cuestión se ha vuelto un *lugar común* (valga la sintomática expresión), ya no digamos de discursos relativamente sofisticados como los estudios culturales o la teoría postcolonial, sino del periodismo "globalizado" más vulgar. Como es lógico en una época en la que las profundas transformaciones tecnológicas han generado una igualmente profunda transformación en los universos de lo representacional, lo imaginario y lo subjetivo, el debate tiende a centrarse en los múltiples y complejos efectos de una (supuesta) *mundialización de la*

cultura. Simplificando casi hasta la caricatura: ¿lo que tenemos es más *diversidad* o más *homogeneidad* cultural? ¿Más "multiculturalismo" auténtico o más *unificación* bajo la lógica de la cultura dominante, solo que "disfrazada" de una multiplicación casi caótica de *localidades* culturales? Y en cualquiera de los dos casos, ¿no es perfectamente ocioso seguir hablando en términos de categorías espaciales completamente perimidas como la de *nación*, o incluso *región*, con sus respectivas "culturas" más o menos diferenciables?

La respuesta (a una pregunta perfectamente retórica, que la lleva *incluida*) parece evidente. Sin embargo, la trampa está en su enunciación misma. Una incursión superficial en la más elemental topología podría demostrar que *nunca* existe una oposición dicotómica simple entre un espacio "múltiple" y un espacio "homogéneo": más bien, multiplicidad y homogeneidad tienden a estar en perpetua *tensión*, en un permanente *conflicto* que, en el límite, puede producir toda clase de alocadas *heterotopías* –como aquellas a las que se refiere Michel Foucault (1976) en sus justamente célebres páginas sobre *Las Meninas* de Velásquez–, en las cuales la propia identificación de un espacio se hace "indecidible"... salvo que el conflicto sea finalmente "resuelto" por un ejercicio de *poder*.

La cuestión del *poder* es pues previa a la de la "cultura", al menos en términos estrictamente lógicos. Y el poder es ante todo el poder de *definir* qué es lo propio y lo ajeno, lo Mismo y lo Otro, en fin, la "Identidad" o la falta de ella, e *inscribir* tales definiciones en su lógica. Frente a eso, una respuesta resistente que procure meramente *alterar*, invertir simétricamente la definición, no hace más que *reinscribirse* a sí misma en la lógica del poder, puesto que empieza por *aceptar* la dicotomía multiplicidad/homogeneidad en el espacio "globalizado", celebrando uno de los términos y denostando al otro. Pero, como lo ha sugerido agudamente Appadurai (2002), el problema con la globalización cultural es que ha terminado por instalar en la percepción no un espacio múltiple ni un espacio homogéneo, sino un *no-espacio*, una "comunidad sin sentido del lugar", no importa cuál sea la naturaleza de ese lugar.

Lo que importa, entonces, es restituir la percepción de la *conflictividad,* sometida a las relaciones de poder, de ese espacio, también en su dimensión discursiva. Esa restitución no tiene por qué ser intencionalmente *política*, o ni siquiera consciente; a veces, por el contrario, su eficacia objetiva es mayor cuanto más "inintencional" sea la operación.

Si de cultura hablamos, demos un ejemplo arbitrario, que no es un ejemplo cualquiera. El argentino Jorge Luis Borges y el mexicano Octavio Paz (dos hombres "de derechas", se dice: y es precisamente por ello que el ejemplo resulta especialmente provocativo) son dos extraordinarios escritores que han hablado mucho de, que han *textualizado* mucho a, sus respectivas "culturas nacionales" (por cierto bien diferentes entre sí, situadas en *extremos* geográficos, étnicos y culturales de lo que ha dado en llamarse "América Latina"), sin por ello –y tal vez justamente por ello– dejar de alcanzar una significación universal. Tanto Octavio Paz como Borges, no importa cuál fuera su ideología consciente, fueron capaces en su práctica textual de operar con la mayor eficacia posible aquel *desplazamiento* del cual hablábamos más arriba. Paz, por ejemplo, habla de la India para hablar de México. Borges habla de Ginebra o de Londres para hablar de Buenos Aires. Para Paz, el erotismo refinado de las esculturas de un templo hinduista puede evocar por contraste el oscuro fondo pagano de la adoración por la virgen de Guadalupe. Para Borges, la luminosidad brumosa del lago de Ginebra puede estar contenida entre las infinitas correspondencias que existen al interior de ese punto infinitesimal, ese *Aleph*, localizado en un rincón de una escalera de una vieja casona de un barrio de Buenos Aires.

En ambos casos, pues, lo propio y lo ajeno se encuentran en su propia *diferencia*, lo Mismo y lo Otro se definen por su mutua tensión en un "tercer espacio" irreductible a los otros dos, pero que sin embargo existe como tal, con *su propia* "identidad". Es la *mirada* mexicana sobre la India, la *mirada* argentina sobre Ginebra, y no el *tema* de lo mexicano/argentino (o el de su ausencia) lo que define la "mexicanidad" de Paz, la "argentinidad" de Borges. Y es la absoluta, intransferible *singularidad* del objeto construido por esa mirada (*esa* escultura hinduista, *ese* punto invisible en *esa* casa de Buenos Aires) lo que conecta *in-mediatamente* con la universalidad. No parece casual –más bien, es una feliz coincidencia– que, en un breve ensayo destinado a redefinir el papel actual de la antropología, Miguel Barnet (2002) acuda a esos mismos dos nombres de la literatura latinoamericana para evocar la presencia de lo Otro en lo Mismo y viceversa: "*Ese Otro es también Yo*, escribe Octavio Paz en *El arco y la lira* (...). Aquella reflexión filosófica de la que sabios como Shakespeare o Borges se apropiaron y que seguramente data de cuando el hombre se miró fijamente hacia adentro por primera vez y se dijo: *Yo soy el Otro*".

Lo cual podría, claro, radicalizarse aún más vía el "Yo *es* Otro" de Rimbaud. En todo caso, esto es *exactamente* lo que queríamos decir con la idea de una restitución de la *conflictividad* del espacio nacional en su relación con el universal, que, lejos de suponer un *no-espacio* como efecto perceptivo de la ideología dominante de la globalización, supone precisamente lo contrario: un espacio *en disputa* en el marco de una puja de fuerzas, y una comunidad con un *"sentido del lugar"*, de "tierra y lengua", aun cuando –y justamente porque– ese sentido se encuentra en estado de permanente redefinición, según los avatares de la *praxis* del poder y el contrapoder.

El abandono, en las últimas décadas, de esa empresa de *dislocación situada y concreta* (opuesta, por lo tanto, a la *dislocación abstracta* fomentada por las ideologías de la globalización) es un testimonio de la fragilidad también cultural a que nuestra condición nos ha llevado. ¿Cómo reasumir ahora ese proyecto complejo? No es que en nuestro propio continente no haya "modelos" históricos. Bastaría citar el caso –hoy inesperadamente reeditado a raíz de recientes y dramáticos acontecimientos– de la primera de las grandes revoluciones independentistas de América, la del Haití de Toussaint Louverture. La primera, y también, en muchos aspectos, la más *original* –en el doble sentido de la más *diferente* y la más *originaria*–: en efecto, desde su mismo inicio se le planteó a esa revolución el problema de la tensión trágica entre la Parte y el Todo, entre el Universal Abstracto (la igualdad jurídico-política de la Declaración de los Derechos Humanos de la Revolución francesa) y el Particular Concreto (la situación singular de la mayoritaria "minoría" marginada de los esclavos negros). Se sabe cómo "resolvió" la Constitución haitiana de 1805 esa tensión: mediante la denominación de *todos* los ciudadanos haitianos, independientemente de su color de piel o su origen étnico, como... *negros.* El particular concreto ("negro") deviene así el *marco* más amplio del universal abstracto ("ciudadano"), sin por ello renunciar –no podría hacerlo, aunque quisiera– al *conflicto* estructural entre esas categorías (Fischer, 2003).

Nada encontramos aquí, pues, de esos conciliatorios "multiculturalismos" e "hibrideces" que hoy hacen furiosa moda académica, sino la combativa y frontal asunción de un conflicto que tal vez no tenga solución, pero que no por ello, justamente, será "solucionado" postulando la mera *coexistencia pacífica* de lo homogéneo y lo heterogéneo. Entre muchos otros casos como este hay ya

en el siglo XX, por ejemplo, un modelo estético-cultural notable tanto por su práctica como por la reflexión teórica que su propia práctica le provoca: el denominado *movimiento "antropofágico"* brasileño, a partir de Oswald de Andrade, y su reinterpretación en poetas-críticos como Haroldo de Campos. Como punto de partida para abordar el problema de la "identidad cultural" y la legitimación del *desarrollo nacional* del trabajo intelectual en las sociedades "subdesarrolladas", la "identidad" específicamente brasileña fue concebida allí como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el "modo brasileño" de ser universal. El propio Haroldo de Campos despliega esta perspectiva "excéntrica" en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la "antropofagia" que *digiere* otras culturas *vomitando* lo que no le es útil para aquella construcción diferencial. Nuestras culturas, dice De Campos (2000), tal como son hoy, nunca tuvieron infancia (así como nuestras ciudades, dice Lévi-Strauss (1973), *siempre* fueron decadentes: nacieron ya marcadas por el destino de *precariedad* que corresponde a los asentamientos coloniales, no importa la "grandeza" con que se intentara replicar, con sus catedrales majestuosas como las de México, digamos, la potencia metropolitana): nuestras culturas, etimológicamente, nunca fueron *infans* –no parlantes–: fueron engendradas ya hablando lenguas culturales complejas y múltiples, pero *ajenas*. "Articularse como diferencia en relación con esa panoplia de *universalia*, he ahí nuestro *nacer* como cultura propia".

Otro ejemplo de este tipo de tensiones lo encontramos en un ensayo de Steve Stern (1999). Una hipótesis central de Stern es que el pasado colonial ha contribuido, en Latinoamérica, a una alteración radical de la percepción imaginaria del Tiempo (y, por consiguiente, de la Historia): en esa región, y por extensión en toda sociedad postcolonial, el Tiempo no puede pensarse linealmente, ya que "fenómenos que aparentemente tienen siglos de antigüedad y están muertos resurgen y se reafirman a sí mismos". Las nociones unilineales del Tiempo compiten con otras, y estas "sensibilidades mezcladas", en el campo de la cultura, formaron parte sustancial del espíritu de los años 60 y 70, en el que coexistieron simultáneamente (pero no azarosamente, se puede deducir) críticas radicales a la "dependencia" latinoamericana como herencia desplazada del pasado colonial, y el resurgimiento de la literatura regional con su tan promocionado *boom*.

Tres escritores son para Stern paradigmáticos de esa "indecidibilidad" histórica: el primero es Julio Cortázar, que en su cuento emblemático "La noche boca arriba" hace oscilar al lector entre la *realidad* y/o la *ficción* (pero, ¿cuál es cuál?) de la modernización tecnológica de la Ciudad de México actual, y la era de los sangrientos sacrificios humanos de los Aztecas. El segundo es, previsiblemente, Gabriel García Márquez y sus novelas *Cien años de soledad* y *El otoño del patriarca*. Si por una parte, la referencialidad de esas novelas es perfectamente fechable –respectivamente, la masacre de trabajadores en Colombia y la creación de dictaduras títeres del imperialismo en el Caribe–, esas obras parecen promover una suerte de mitología "quintaesencial" que resiste o directamente ignora toda localización cronológica específica: en Macondo llueve durante años y años o la gente duerme durante semanas o meses, en el Caribe la era de la conquista española se fusiona con la del neocolonialismo norteamericano, y así. Finalmente, *Los pasos perdidos* de Alejo Carpentier asume unas coordenadas espaciotemporales ("cronotópicas", como diría Bakhtin) en las que un viaje por el espacio, desde Caracas hasta el corazón de la selva amazónica venezolana, se transforma al mismo tiempo en un viaje en el tiempo, desde la aparente "civilización" moderna hasta el "primitivismo" más arcaico.

Aunque esto no lo diga Stern, esta *textualización* de nuestro cronotopos espaciotemporal reescribe en su propio lenguaje lo que ya Marx había teorizado abundantemente hace un siglo y medio: que el desarrollo "desigual y combinado" del capitalismo y el colonialismo genera *tiempos históricos* y *espacios geográficos* igualmente desiguales –donde la desigualdad es un *efecto* de la combinación–, pero bajo la dominación del modo de producción hegemónico.

Pero, por supuesto, eso no es solamente una característica de ciertas literaturas, sino de la *realidad* del capitalismo mundializado como tal. Desde ya, las historias *particulares* de México, Venezuela o el Caribe como sociedades postcoloniales, así como los *estilos* particulares de Cortázar, Carpentier y García Márquez como escritores, merecen un análisis más puntualizado que destaque sus *diferencias*. Pero lo importante aquí es la percepción de cómo la intromisión del capitalismo mundializado, lejos de constituir *no-espacios* (y *no-tiempos*, un tema sobre el que tendremos que volver), constituye espacios y tiempos *alterados* –en el doble sentido de *dis-locados* y transformados en *otros*, en "ajenos"– que es necesario recomponer. Y donde la recomposición *literaria*,

incluso "mítica", es como si dijéramos el anuncio (la *memoria anticipada*, diría Ernest Bloch) de una necesidad de recomposición en lo *real,* sobredeterminada por el conflicto entre la comunidad de "tierra y lengua" y las representaciones hegemónicas que intentan *licuar* a la comunidad en la virtualidad deshistorizada del cronotopo "global".

Y luego está, por supuesto, Cuba. Esa Cuba que, desde hace tantas décadas –pero mucho más hoy, después de la caída de aquel "segundo mundo" en el que aún podía imaginar sostenerse– se constituye como una radical *otredad* política, cultural y, nos atreveremos a decir, *existencial*: una "anomalía" que, sin estrictamente renunciar a Occidente, se levanta en su seno como una *isla* que, en efecto, busca "articularse como diferencia en relación con esa panoplia de *universalia*" –como nos decía Haroldo de Campos–, y ya no exclusivamente en el plano estético-cultural, sino incluso en el plano *ontológico* de una singularidad irreductible a ninguna otra, pero que contiene la *potencia viva* de las promesas de universalidad incumplidas por la "racionalidad instrumental" de occidente. No importa lo que pensemos de las marchas y contramarchas coyunturales de la historia postrevolucionaria cubana (y se pueden pensar muchas cosas, a veces contradictorias entre sí: de allí la apasionada *dialéctica* perceptible en un proceso que oscila entre la tragedia y la épica): su misma existencia *nacional* como constante "nacer a una cultura propia", como "comunidad de tierra(s) y lengua(s)" resistente a la hibridación falsamente igualadora de la globalización, como recomposición *in-finita* (es decir, aún no terminada) del cronotopos tenso entre lo Mismo y lo Otro, es la puesta en acto de aquella admonición de Martí: *patria* es *humanidad*. Quién sabe si el día de mañana no aparecerá un nuevo Fernando Ortiz para escribir un *contrapunteo de Occidente y sus otros*, usando a Cuba como metáfora única de toda una especie.

De la historia a la novela, y regreso

De lo que se trata entonces, decíamos, es de *desplazar* la pregunta (sobre la *nación*, sobre la *identidad)* hacia una recuperación del carácter plenamente conflictivo y tensionado de la cuestión. Y semejante recuperación, desde luego, no podría dejar de reinscribir la dimensión cultural en sus condicionantes

socioeconómicos y políticos. No, claro está, para *reducir* la cultura a esos condicionamientos, ni para hacer de ella un mero epifenómeno ni menos aún un "reflejo" de la base material (esto ya ni siquiera haría falta discutirlo). Pero sí para volver a interrogar críticamente el supuesto casi inadvertido hacia el cual el discurso dominante de la globalización ha hecho deslizar nuestro pensamiento: que ahora *todo es cultura*, y que son la economía o la política (si es que todavía puede hablarse de ellas) lo que puede considerarse un epifenómeno e incluso un "reflejo" de la *simbolicidad*; vale decir, una paradójica y perversa inversión de la "metáfora arquitectónica" del antiguo marxismo vulgar.

Pero, sin ir más lejos, Fredric Jameson (1998) ha dicho algunas cosas definitivas sobre esta cuestión: para él, el término *globalización* no es un concepto principalmente económico o siquiera cultural en sentido estricto, sino puramente *comunicacional*, que rápidamente se ha instalado en tanto sentido común que se da por sentado sin aquella interrogación crítica, pero que al mismo tiempo enmascara o transmite (según las conveniencias coyunturales) contenidos culturales y/o económicos disímiles. *Mutatis mutandis*, algo semejante podría pensarse a propósito del concepto de *nación*, solo que esta vez en términos negativos: también él ha sido inscripto en una lógica *comunicacional*, bajo la cual se da por sentado que se está hablando de algo ya *inviable*, si no directamente desaparecido. De un *no-espacio*, en el sentido antes examinado. En el mejor de los casos, de una suerte de espacio solo difusamente simbólico, de una "comunidad imaginaria" (y no ya "imaginada"), cuando no directamente "fantasmática", sin ningún anclaje en la materialidad de lo "real".

Pero, ¿es *realmente* tan así? No nos metamos siquiera con la complejidad de responder –aunque sin privarnos de consignar nuestras sospechas de respuesta– nuestras preguntas iniciales sobre si entidades tan "globales" como el FMI, el Banco Mundial o, en otro plano, la ONU, no estarán en buena medida hegemonizadas por los intereses bien particulares de la *nación* imperial dominante (de esa nación que, siendo la única del mundo que carece de nombre *propio* –ya que ha sido bautizada con el genérico "Estados Unidos"– se arroga el derecho de *apropiarse* del nombre de todo un continente: "América"). Quedándonos simplemente en el plano de la "pura" cultura, ¿no es –como insiste el mismo ya citado Jameson– la estricta *norteamericanización* (es decir: la *nacionalización* imperial) de la(s) cultura(s) mundial(es) lo que constituye el

sustrato *material* de la globalización cultural y los aparentes "multiculturalismos" que disimulan esa unidad profunda? ¿Por qué, entonces –en principio, y con absoluta inocencia– habríamos de renunciar *nosotros* tan alegremente a lo que *ellos* sostienen para el mundo entero?

Y otro tanto cabría preguntar, con la misma "inocencia", respecto de la famosa cuestión de la *identidad* (de clase, nacional, étnico-lingüística, de género, o lo que sea): ya sabemos –por el psicoanálisis, entre otras teorías– cuánto hay en esa noción de "imaginario", de "(auto)reconocimiento ideológico" y demás. Pero también lo saben las ilustradas clases dominantes mundiales, y no por ello han renunciado, "deconstruido" ni "diseminado" su identidad de clase *dominante*, ni parece que estén demasiado dispuestas a hacerlo, por más recomendaciones postestructuralistas que escuchen atentamente. Y es perfectamente comprensible: "territorios" e "identidades" son también intereses *materiales*, y no meras figuras retóricas o dispersiones textualizadas.

Pero, desde ya, no seremos nosotros quienes neguemos el peso y los efectos asimismo *materiales* –aunque en otro sentido– que tiene la dimensión simbólico-discursiva, incluso en el concepto de *nación*. Balibar (1988), por ejemplo, habla de la *historia de las naciones* como de un "relato" que les atribuye a dichas naciones la continuidad casi "biológica" de un sujeto. Así, se podrá hablar de una "personalidad" o una "identidad" nacional, cometiendo una metáfora *psicológica* que corresponde estrictamente a un discurso *individualista* moderno vinculado a la conformación misma de los Estados nacionales en el contexto de la consolidación y la expansión *mundial* del Capital. Toda la filosofía política dominante, desde el siglo XVII, supone un agregado de individuos, aislados y "discretos", como *sustancia* del Estado, la sociedad y la nación, una hipótesis exactamente *contraria* no solamente a las interpretaciones románticas o "culturalistas" en general, sino, como hemos visto, a la de Marx, quien, invirtiendo la secuencia lógica del individualismo liberal, habla de la *comunidad* como instancia "mediadora" de la subjetividad individual. Podríamos decir que el rasgo más general de la ideología moderna en Occidente es la *sustitución* de discursos "clásicos" como el mítico-ritual, el trágico o el épico –todos los cuales, de distintas maneras, suponen un patrimonio cultural comunitariamente compartido– por la *novela psicológica*.

Ahora bien: estos diferentes géneros discursivos y culturales que hemos nombrado suponen a su vez diferentes configuraciones y *experiencias* de la

temporalidad histórica. Frente a ellos, el discurso de la modernidad en su conjunto introduce una *temporalidad lineal e irreversible*, matriz de la hegemónica idea de "progreso" que dominará al ilustrado siglo XVIII tanto como al positivista siglo XIX, junto a aquel predominio del "relato" *psicológico*, a través del cual el *individuo* –el sujeto cartesiano autónomo y autosuficiente, la "mónada sin ventanas" de Leibniz– se desmarca nítidamente, por un lado, del Estado o de la sociedad nacional que le corresponde: pero por otro lado, y gracias a esa misma escisión, el contractualismo liberal puede tomar el desarrollo del *logos* individual como modelo de la "personalidad" o la "identidad" del Estado y de la nación.

El individuo aislado, la mónada leibniziana, el *ego* cartesiano, es la matriz paradigmática para pensar la *nación* igualmente aislada y monádica. Es un paradigma *filosófico* que se mantiene hasta muy recientemente, pero que choca de modo flagrante aún con el más "inocente" paradigma *historiográfico*. Resulta en efecto llamativo que, en los manuales al uso de historia de la filosofía, el *sujeto moderno* es hecho nacer a mediados del siglo XVII, con Descartes, Hobbes, Spinoza o Leibniz, mientras que, en los manuales de historia a secas, la *modernidad* empieza con la caída de Constantinopla o con el "descubrimiento" de América, *más de un siglo y medio antes*. ¿Qué puede querer decir este *retraso* del sujeto respecto de la historia, este *hiato* temporal entre los grandes acontecimientos *colectivos* que dieron paso a la modernidad y la emergencia del *individuo* al cual, sin embargo, desde el siglo XVII se hace *modelo* de la modernidad?

Muy simplemente, que el nuevo poder hegemónico ya consolidado en esa modernidad necesita hacer *olvidar* las huellas del camino sangriento que lo condujeron al poder: que necesita *borrar* la memoria de que ese poder fue obtenido a costa de unos *otros* a los que se les sustrajo su autonomía, su "ser", su *ontología social*, para incorporarlos como *propiedad* del "tener" occidental. ¡Qué imagen diferente del sujeto "moderno" tendríamos si hiciéramos arrancar su historia, en lugar de del *ego* cartesiano, de los debates entre, digamos, Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria y Ginés de Sepúlveda sobre la "humanidad" de los "indios", debates que afectan a la conformación, por parte del poder colonial, ¡de una subjetividad colectiva sobre la cual ejercer su dominación ya plenamente "moderna"!

En una palabra: el predominio de la "novela psicológica" en el seno de una temporalidad lineal y homogénea es solidario del *mito de autoctonía* y

"autoengendramiento" del Occidente moderno; que puede entonces aparecer como una totalidad acabada y autosuficiente, cerrada sobre sí misma, justamente porque le *falta* algo: la memoria –que sí retienen, a modo quizá de *lapsus*, los manuales de historia escolar– de que su origen está en ese violento "choque de culturas" representado por la guerra entre Oriente y Occidente –y Steven Runciman (1978), no deja de recordarnos que ya allí está el antecedente del impulso expansionista europeo– o por la conquista de América (que, aunque no siempre se lo recuerde, es estrictamente complementaria del *saqueo* humano de África). Fue ese "choque de culturas" lo que plantó las condiciones de una *acumulación originaria* de capital en el Occidente europeo, como lo muestra Wallerstein (1976) en su teoría del *sistema-mundo* capitalista (tras las huellas del Marx del famoso capítulo XXIV del *Capital*), y la que por lo tanto permitió la consolidación, cuando no la propia construcción, de las *naciones burguesas* europeas.

En todo caso, ello no hace más que recordarnos que también la construcción de los estados nacionales occidentales tiene su considerable grado de *artificialidad.* O, mejor: que la "artificialidad" propiamente dicha consiste en el *ocultamiento* –o el "olvido", si se prefiere– del conflicto constitutivo entre la comunidad "natural", *material,* de "tierra y lengua", y la "imaginaria" comunidad jurídico-política. Hay que recordar, por ejemplo, cuán frecuentemente el colonialismo cultural fue un fenómeno operante también al propio *interior* de las potencias "centrales": sin ir más lejos, ese gran acontecimiento producido en 1789 que dio en llamarse Revolución *francesa*, fue llevado a cabo por una sociedad cuyos miembros, en su inmensa mayoría... *no hablaban francés*, sino gascón, bretón, vasco, *languedoc*, o lo que fuese; la unificación nacional bajo la lengua francesa fue realizada (no solamente, pero también) a sangre y fuego, contra muchas "naciones" previas que se negaban a ser despojadas de su comunidad de "tierra y lengua" (Calvet, 1973).

Del no-espacio al no-tiempo

Otra vez: la *restitución* –aunque fuera, por ahora, en el mero plano teórico-discursivo– de ese conflicto, debería poder constituir, aun provisoriamente, una idea de *nación* que sirviera como un arma de combate contra los dispositivos

ideológicos celebratorios de las bondades de la globalización. Sin embargo, el discurso de la postmodernidad, repetimos, aboga por la *disolución* de este concepto junto con la paralela disolución del sujeto cartesiano y de la temporalidad lineal propia de la historicidad moderna.

Por supuesto, el pensamiento postmoderno no retornó al modo temporal mítico-religioso o trágico –esos que la modernidad había reemplazado por la "novela psicológica"–, plenos de densidad y materialidad históricas. Al contrario: se propuso *disolver* toda materialidad en los "simulacros" y la "virtualidad" de los textos y las imágenes. La nueva temporalidad correspondiente a este modelo es la de un *puro presente*, un *no-tiempo* complementario de aquel *no-espacio* del que hablábamos, y que, aún sin llegar a las tonterías ramplonas del "fin de la historia", desecha por ilusorias las *realidades* de la historia como tal: "fuera del texto, nada". Con el pretexto defendible *en abstracto* de combatir el reduccionismo economicista, sociologista, "politicista" o incluso psicologista, se desemboca en la eliminación del *conflicto* entre el discurso y la historia, entre el texto y el cuerpo, entre el significante y la materia. Y, en lo que respecta a la cuestión de la nación, entre lo que denominaremos la nación como puro *nominalismo* del concepto y la *materialidad* del referente. "Materialidad", en su sentido más amplio, pero también más estricto: para decirlo de nuevo a la manera de Adorno (1978), el *momento de verdad* que hay aún en el más nominalista de los conceptos –puesto que, por definición, ninguna ideología podría ser mínimamente eficaz si en algún punto no dijera una verdad.

Ese "momento de verdad" tiene que ver, justamente, con la *historia*: con el hecho de que, aunque la conformación moderna de los Estados-naciones haya sido el producto de una *contingencia* (nunca absoluta, claro), la historia, retroactivamente, la transforma en una relativa pero actuante *necesidad*. Si quedamos atrapados en la confusión entre el "momento de verdad" y el proceso total, seremos por supuesto víctimas del fetichismo. Pero al revés, despachar ese momento como puro "significante vacío" bien poco nos ayudará a comprender la historia, y menos aún a incidir sobre ella. El *sistema-mundo*, ese muy poco espiritual proceso de *mundialización de la Ley del valor* es algo *más*, cualitativamente diferente, a cualquier conquista colonial previa, ya que por primera vez en la historia no solo se saquea el mundo ya existente, sino que se *produce* un mundo entero bajo la lógica del "equivalente general" y del

fetichismo de la mercancía, que es una lógica *no solamente* económica, sino también política, ideológica, cultural: también por primera vez en la historia *una* civilización conquistadora (la europea occidental, y luego su heredera bastarda, la norteamericana) se arroga la autoridad de ser *la* civilización por excelencia, de postular su propio cronotopos –enviando los otros al limbo virtual del *no-espacio* y el *no-tiempo*– como el único digno de ser considerado.

Desde luego, las condiciones regionales del sistema-mundo no son estrictamente homologables, y los modos de la subsunción en la equivalencia general deben dar cuenta de esas diferencias, tanto en las variables "duras" (geografía, clima, recursos naturales, densidad poblacional, etc.) como en las "blandas" (culturas y organizaciones sociales y políticas previas, formas de resistencia o aquiescencia a la invasión colonial, etc.). La mundialización genera, pues, *dos* lógicas "macro" simultáneas, aparentemente contradictorias pero en verdad al menos potencialmente complementarias, en todo caso ambas *necesarias*: por un lado, la lógica de la *homogeneización*, necesaria para aquella subsunción en el equivalente general de la Ley del Valor; por el otro, la lógica de la *fragmentación*, necesaria para la división internacional del trabajo impuesta por las condiciones objetivas (sean "duras" o "blandas") y para la organización *política* de la competencia *intra*-capitalista, que aparece entonces "intersectada" por la competencia *inter*-estatal (o inter-nacional).

Pero obsérvese que lo que aquí se está conformando es una inversión de la secuencia causal: la existencia *jurídico-política* de las naciones modernas no es *previa* al sistema–mundo, sino que es un *efecto* de su trabajosa construcción. Ahora bien: si subrayamos que esto hace a la existencia *jurídico-política* de las naciones, es porque hay *otra* existencia, ella sí previa a la "división internacional" como *momento de verdad* de la ideología moderna, que deviene de aquellas condiciones "objetivas" (físicas y étnico-culturales, para decirlo rápidamente), una existencia que no necesariamente se superpone con el trazado "arbitrario" de fronteras políticas –sobre todo en el caso de las naciones coloniales de América "Latina" o África–, pero que *de alguna manera* cruza y condiciona ese trazado. Una existencia que –como vimos que lo indicaba el mismísimo Marx en su reflexión sobre "la tierra y la lengua"– es *vivida* en su propio cuerpo y en su propia subjetividad por los sujetos, y no solamente como pura "*simbolicidad*" de banderas, himnos, fechas patrias y demás.

Esta situación crea una relación *tensa* entre las partes y el Todo del sistema-mundo. La creación de una "novela nacional", de una diferencia irreductible de la parte respecto del Todo, expresada en lo que suele llamarse *nacionalismo*, intentó resolver esa tensión irresoluble a favor de las clases dominantes "locales", implicadas –con empeño variable, según los casos– en un tironeo entre sus intereses *propios* como clase "nacional" (cuando la hay), y sus intereses *prestados* –pero, claro, prestamente *apropiados*– como clase intermediaria, interlocutora o sencillamente transmisora de los intereses (y la visión del mundo) de los poderes "globales". En el curso de la expansión del nuevo sistema-mundo, la cultura dominante intentó, hasta donde pudo, *borrar* las narrativas precoloniales de las culturas locales. Desde luego, el éxito parcial o total de esa empresa de "borramiento", el grado de sincretismos, adaptaciones o reapropiaciones, de aculturaciones o transculturaciones, fue sumamente variable, dependiendo de lo que podríamos llamar la *densidad étnico-cultural e histórica* de las sociedades indígenas: no puede compararse el arrasamiento prácticamente total que se produjo, digamos, en el Río de la Plata, con la capacidad de supervivencia (a veces perversamente deformada, casi siempre fragmentada hasta lo irreconocible, pero supervivencia al fin) de las culturas mesoamericanas.

Pero en todos los casos, el objetivo estratégico fue el mismo: la *asimilación* de las narrativas locales a la gran "novela nacional" europea, occidental y moderna. La temporalidad histórica de las sociedades periféricas devino, estrictamente dicho, *impropia*, aunque conservando, en todo caso, algunos pintorescos particularismos locales. Idealmente, esta estrategia supone como resultado la difuminación "representacional" del *conflicto* (usualmente trágico y sangriento) entre la cultura dominante y la dominada. El auténtico carácter *apocalíptico* que significó la colonización para las sociedades subyugadas –"apocalipsis" del cual hay innumerables y estremecedores testimonios en la mitología, la narrativa popular, el *folklore,* las expresiones plásticas, la literatura–[12] quedó, efectivamente, *diseminada* en las hilachas más o menos sincréticas de la nueva cultura emergente: hilachas en las cuales, pese a los atisbos heroicos de "resistencia cultural", el exotismo de una *alteridad* domesticada disimula blandamente la violencia indecible del etnocidio. En otra parte nos

[12] Véase, para un extraordinario análisis de este fenómeno, De Martino (1977).

hemos atrevido a formular la hipótesis de que *en el éxito de ese disimulo está la matriz inconsciente "arcaica" de las teorías del multiculturalismo y la "hibridez" cultural*.

Paradójicamente, hoy se ve la enorme *eficacia* de esa estrategia en los estudios culturales "progresistas", con su apelación a una cultura "post (o trans) nacional" a la que ven como una entremezclada y plural superficie global de fragmentos culturales, como si de esa epidermis lustrosa se hubiera borrado toda huella del "barro y la sangre" de la historia de la dominación. Pero, los obreros turcos incinerados en sus sucuchos de Berlín, los campesinos magrebíes arrojados al mar en las costas de Algeciras, los inmigrantes senegaleses acuchillados en Marsella, los lavacopas pakistaníes semiesclavizados en Londres, los braceros mexicanos brutalizados –cuando no asesinados a mansalva– en la ribera norte del Río Bravo, ¿vivirán con tanta exaltación las felicidades de los flujos transnacionales de la cultura híbrida? ¿No estarían –si sus condiciones de "vida" les dieran tiempo y disposición para ello– más tentados a encontrar una explicación en, por ejemplo, lo que nos recuerda un Samir Amin (1995) , a propósito de que hay *por lo menos* una cosa que el capitalismo mundializado *no puede* "globalizar", a saber, la fuerza de trabajo, puesto que una nivelación mundial de los costos salariales (es decir, de las cuotas regional y *nacionalmente* diferenciales de obtención de plusvalía) sería catastrófica para la ya muy aguda "tendencia decreciente de la tasa de ganancia"?

Y todos esos *condenados de la tierra* podrían dar un paso más en el razonamiento, al percatarse de que, *casualmente*, las regiones y *naciones* en las que se obtiene esa mayor cuota de plusvalía que permite sostener a la clase dominante del sistema-mundo son aquellas étnica y culturalmente *inferiorizadas* por los siglos de explotación colonial (y todas sus variantes posteriores). Allí es, pues, donde las variables de *clase* se articulan inexorablemente con las étnico-culturales y las *nacionales*, ya que el imaginario "nacional" no puede en esas regiones sino persistir obcecadamente, *justamente porque* nuestras "naciones" (las del Tercer Mundo, dependientes, semicoloniales, periféricas o como fuere) han sido privadas de sus comunidades de "tierra y lengua".

El parcial fracaso de esta "estrategia de contención" ideológica de un *inconsciente político* nacional y latinoamericano (Jameson, 1997), puede encontrarse, antes que en la teoría, en la propia *praxis* de ciertas formas de la

literatura, el arte o la ensayística de Latinoamérica y del Tercer Mundo en general. Ya hemos citado, un poco provocativamente, el caso de escritores como Octavio Paz, Jorge Luis Borges, Cortázar, García Márquez, Carpentier, o los concretistas "antropófagos" brasileños –que, por supuesto, están muy lejos de ser los únicos ejemplos citables. Ya hemos evocado, también, las *anomalías paradigmáticas* (si se nos permite el aparente *oxímoron*) de Haití o Cuba. ¿Se trata, en todo esto, de lo que hace ya una década y media, el propio Jameson bautizó de *alegoría nacional* para analizar a la literatura moderna del tercer mundo?

Esa "desconexión" apunta a refundar, también, una nueva articulación de intereses (y de dignidades) conducente a un *frente único* de las sociedades neo-post-coloniales, empezando (para nosotros) por las latinoamericanas y caribeñas, y siguiendo con las del mundo periférico en general.

Y nótese que decimos las *sociedades*, y no necesariamente los gobiernos o los "estados": porque aun cuando confiáramos en ellos, la refundación pasaría también y ante todo por una radical transformación de las *lógicas* de conformación de gobiernos y estados (y aquí es donde la *lucha de clases,* aunque claro que no solo ella, vuelve a adquirir protagonismo), de tal modo que en el mejor de los casos estaríamos hablando de *otros* estados y gobiernos, producidos bajo una democracia plena, plural, profundamente participativa La desconexión así planteada es un gesto ante todo *defensivo*, y como tal solo un primer paso. El siguiente, *ofensivo* (aunque no todavía completamente "revolucionario"), apunta a ciertas medidas generales propuestas ya hace tiempo por el propio Samir Amin entre otros, y que a la larga afectarían al sistema-mundo en su conjunto, tales como: el desmontaje de la potencia financiera de las grandes transnacionales, la rehabilitación, bajo la nueva lógica descripta, del Estado, la propiedad colectiva de los medios de producción y el principio democrático de regulación, o la liberación de la ciencia, la tecnología, el conocimiento, la cultura y las comunicaciones de su sometimiento a los intereses privados, económicos, financieros, políticos, militares e ideológico-culturales de esas potencias transnacionales (Amin, 1998).

Desde ya, esto no será sencillo. Pero, de algún modo, el movimiento *ya ha* comenzado: desordenado, indeciso, vacilante, con flujos y reflujos, contradictorio, pero, ¿cuándo ha sido de otra manera? Estamos, pues, ante un tremendo desafío político, cultural, existencial e *intelectual.* No hay que ceder a la

tentación de arrojar por la borda todas nuestras categorías clásicas: eso es lo que quisieran los abogados de un "pensamiento único" que, también él, *ya ha comenzado* a derrumbarse. Pero es imperativo, asimismo, pensarlas desde otro posicionamiento: pensar, como diría Sartre, en *situación*. Paradójicamente, es nuestra *particularidad* de sociedades explotadas la que nos pone en condiciones tanto mejores para acceder a la *universalidad crítica* de los conceptos, por contraposición a una "civilización" que alucina haber sido *siempre* universal, "renegando" (en el sentido plenamente psicoanalítico del término) de la "parte" que le falta para explicar su constitución como (falsa) Totalidad: a saber, *nosotros*, aquellos *gracias a los cuales* el Occidente moderno es lo que es... para continuado mal *nuestro*. Instalarnos en ese *conflicto*, para pensarlo a contrapelo de la cultura hegemónica, será la única manera de combatir la *colonialidad del saber/poder* de la que habla Quijano, de proponer esa auténtica ética de la liberación de la que habla Dussel, etcétera.

Y contra el terrorismo de una ideología de la "globalización" que pretende (interesadamente, desde ya) que toda idea de una *comunidad nacional* es insanablemente anacrónica y bárbaramente arcaica por su particularismo, responderemos con toda sencillez que esa idea *no es,* en absoluto, incompatible con cualquier concepción de "cosmopolitismo" racional y moderno, de cuño, por ejemplo, kantiano. Al contrario: es su estricta *condición*: puesto que el mundo no es un Universal abstracto, vacío de determinaciones, sino que la historia ha hecho de él una Totalidad compleja plena de desigualdades y desequilibrios, de fragmentos en tensión y en conflicto irreductible entre sí y con el Todo, para cada una de las naciones periféricas (y al interior de ellas, para cada una de sus clases, grupos étnicos, etcétera) hay una manera *propia* de ser "cosmopolita. Como "latinoamericanos", y por obvias razones históricas, tampoco podemos distraernos del hecho de que la cultura occidental *es*, también, *nuestra*. Lo es, sin duda, ambigua y conflictivamente: como *desgarramiento* existencial que todavía guarda la memoria de ese otro desgarramiento inicial por el cual Latinoamérica fue violentamente despojada de su comunidad de "tierra y lengua", de su cronotopos. Esto no es, por cierto, ninguna novedad: un sinnúmero de veces ha sido planteado como *el* problema cultural mismo de la así llamada América Latina. En todo caso, lo que constituiría una "novedad" sería el decidirse a asumir de una buena vez una batalla frontal para *reapropiarnos* de lo mejor de la cultura

occidental *contra* lo peor y desde *nuestra* situación desgarrada. *Desde una posición que ya no fuera la de los "Otros" de occidente, sino que permitiera mostrar a Occidente como Otro de sí mismo*, como ese lugar *descentrado* que en verdad siempre fue, solo que pudo disimularlo por su hegemonía.

(In)conclusión: vuelta a empezar

Si se nos pidiera una *respuesta* para los dilemas que tan esquemática y desordenadamente hemos planteado, apenas nos atreveríamos a imaginar una sucinta fórmula: sin abandonar el concepto ni su historia, cada una de nuestras naciones debe ser *re-pensada* (y, en el límite, *re-fundada*) desde un espacio de conflicto con los poderes que quisieran persuadirnos de abandonar la *palabra* misma que las define. Empezando –desde nuestro lugar específico y "relativamente autónomos" de intelectuales– por la (re)construcción alegórica de una *memoria anticipada* de la futura comunidad de "tierra(s) y lengua(s)" que una renovada potencia multitudinaria de nuestras sociedades debiera producir.

Nos guste o no, estamos obligados a ello por el *fracaso* de la mundialización capitalista ("fracaso" no, obviamente, para quienes se benefician de ella, sino como programa "civilizatorio"), que ha vuelto a poner irónicamente sobre el tapete un debate que *tanto* la derecha neoliberal como la izquierda "clásica" creían ampliamente superado, el debate sobre *lo* político en nuestra *situación*: el del cruce de la cuestión de *clase* con la cuestión *nacional* y "anticolonial", en un sentido mucho más amplio que el que tenía en las épocas del colonialismo territorial y político-militar directo, así como el concepto de lo "nacional" tiene que ser hoy redefinido para abarcar intersecciones culturales e identitarias que no necesariamente se recubren con un territorio exclusivamente jurídico, pero que deben tomar muy seriamente en cuenta las historias particulares de las comunidades de "tierra y lengua" en su relación tensionada con la "totalidad" mundial. Es evidente que esa cuestión no puede pensarse de la misma manera que hace treinta años. Pero ello no obsta para que deba *pensarse*: la simple expresión de deseos de que la cuestión nacional ha sido "superada" o es obsoleta, apenas alcanza el rango de pensamiento mágico, que opera una fabulosa denegación de realidades cotidianas más que palpables.

No se trata pues de ninguna *utopía* (en el sentido peyorativo que ha querido dársele a ese término): al contrario, se trata del más estricto *realismo*. "Utopía", en todo caso, es la de una (in)civilización "global" que, al borde del abismo, sigue prometiendo el no-espacio y el no-tiempo eternos mientras condena a dos tercios de la humanidad a la disolución.

Y, de cualquier manera, la realidad no suele acomodarse complacientemente a los dictámenes de nuestra Razón normativa –ese es, también, su sustrato *trágico*, que tantas veces nos enfrenta con dilemas que preferiríamos descartar–, ni siquiera la más preclaramente "marxista". Quizá, en muchas ocasiones, haya que preferir a la Razón, y repetir el célebre "peor para la realidad"; pero el hecho es que hoy, justamente, hay que insistir en esto hasta el cansancio, es la *mundialización* capitalista la que ha puesto en las primeras planas la cuestión nacional. Muchos de los principales conflictos que tiene que resolver la "globalización" son los que la propia "globalización" (se) ha creado, generando en viejas y nuevas "periferias" vocaciones de construcción nacional que hace un par de décadas hubieran sido improbables. Descartar a la ligera esta "contradicción" es no solo una irresponsabilidad política sino *filosófica*: se trata, una vez más, del conflicto irresoluble entre el "universal abstracto" y los "particulares concretos" que –desde Hegel y Marx hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Lukács o Sartre– viene planteándose desde siempre el mejor pensamiento crítico de la modernidad.

Está claro: no es cosa de olvidar, tampoco, que el concepto de *Nación* es asimismo una cierta invención moderna, consustancial al concepto de *Estado* (el "Estado-nación") tal como fue definido por la burguesía en su etapa heroica de conquista del poder. O que el nacionalismo burgués sirvió también para generar una falsa unidad entre las clases antagónicas. Y está igualmente claro que *nuestras* naciones (las de África y América Latina en particular) carecen –en cuanto a su definición jurídica, política y territorial– de la sustancialidad histórica de las naciones "centrales", puesto que en gran medida fueron creadas "artificialmente" por el *mismo* proceso de expansión colonial que contribuyó desde el principio a consolidar las naciones centrales en tanto Estados nacionales "burgueses".

Pero esa *ficcionalidad histórica* (que, a su manera, lo hemos visto, es también la de las naciones "centrales") no le quita un gramo de peso al hecho de que muchas veces en la historia la (imaginaria) identidad de los "sectores populares" se

haya articulado alrededor de esa *bandera* –valga la expresión–, haciendo de ella el espacio concreto, el *hic et nunc de* la lucha de clases, en el sentido más amplio posible. Decir que el hecho mismo de que la lucha de clases se organice sobre la definición del concepto de *nación* –sin por lo tanto directamente *romper* con esa "mentira" burguesa– muestra el completo triunfo de la ideología dominante, es desestimar con ligereza una dialéctica harto compleja cuyo resultado no puede definirse de antemano, pero cuyos sujetos tienen que *partir* de una historia para poder reapropiársela y "superarla". A veces también en este terreno la verdad tiene estructura de ficción. Y la "verdad" –en esto sí no podemos ser sustancialistas– es un campo de batalla, del cual se puede huir, pero al que no se puede ingresar impunemente. Otra cosa, completamente distinta, es tomar la palabra *Nación* como "significante vacío", abstracto, despojado de todo contenido concreto-histórico, "abrochándolo" a cualquier sustancialidad pretendidamente universal que –como lo sabemos de sobra– termina siempre beneficiando a las clases dominantes "nacionales" *y* mundiales.

Y otra cosa, también completamente distinta, es recurrir a un postestructuralismo *light* para refregarnos por nuestras alicaídas conciencias teorizantes que toda ilusión "identitaria" es una pura creación del Imaginario, una "ilusión sin porvenir". ¡Como si no lo supiéramos suficientemente! (y si lo hemos olvidado, ya se encargarán nuestros propios síntomas, en todos esos rubros, de desilusionarnos). Pero, ¿qué porvenir podemos augurarle a una *simbolicidad política y cultural* que no haga pie en su fundamento imaginario? En la recreación de *lo* político, hay formas del *ya lo sé, pero aun así...* que se requieren para *actuar*, como esas formas de "esencialismo estratégico" deliberadamente asumido que rescata Gayatri Spivak (2000), y que ya *sabemos* que están destinadas a disolverse una vez que han cumplido operativamente su función para *lo* político. Renunciar, por mero prurito filosófico, a un imaginario (re)fundador de una "identidad" que permita adquirir una *posición en* el conflicto, equivale a hacer del campo de batalla un campo orégano para el otro; *lo* político, en efecto, no tiene lado de afuera: o lo hacemos nosotros, o nos aguantamos el que hace el adversario.

Otro tanto puede decirse del propio *Estado*. Que su falsa "representatividad" y su separación histórica de la sociedad, disfrazada de defensa de

los intereses universales, sean una construcción ideológica de las clases dominantes para mejor ocultar que ese aparato sirve a sus intereses particulares, tampoco le quita un gramo de peso –más bien se lo agrega– a la importancia de la lucha por la re-fundación de un "Estado nacional" fuerte, cuyo contenido sea preferentemente el de la *democracia absolutista* de la potencia de la *multitud*, como lo hubiera dicho el viejo Spinoza, pero que mientras tanto al menos brinde un máximo posible de protección contra la violencia del mercado "global", la pobreza, la catástrofe sanitaria y educativa, el previsible apocalipsis ecológico y la mediocrización de la política. *Exigir* todo esto (que es lo contrario de "esperarlo") no es mostrar ninguna confianza en la buena voluntad del Estado burgués: es ejercer el *derecho* y el *deber* de nuestra condición de *zoon politikón*. ¿Qué forma tomará –cuando termine de articularse– esa recuperación de una pasión por el Imaginario fundante, esa voluntad de retorno a la dimensión de *lo* político, de reconstrucción de una comunidad *universal-singular* de "tierra y lengua"? No podemos saberlo con exactitud. Pero "no saberlo con exactitud" no significa actuar desde la pura indeterminación o contingencia del no-espacio y el no-tiempo. *Tenemos*, los "periféricos", unas naciones, y unas "identidades" (o identificaciones) conflictivas de clase –y étnicas, de género, etcétera– todavía articuladas *nacionalmente*, como producto de historias particulares; aun cuando, como hemos visto, esas historias nunca sean del todo realmente *nuestras:* pero eso, como diría nuevamente Sartre, no quiere decir que nosotros no hagamos nuestra historia, sino que los otros *también* la hacen; en general, en nuestra historia, los "otros" la han hecho *más* que nosotros. Es por eso que, partiendo de ella, necesitamos recuperar, teórica y prácticamente, un imaginario de *lo* político que se instale en el centro del conflicto fundamental, *trágico*, que supone la re-creación de nuestra *polis*. Los cantos de sirena, cantos son. Es hora de volver a destaparse los oídos, y emprender el retorno a Ithaca.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. (1978). *Dialéctica negativa*. Madrid: Taurus.

Amin, Samir. (1995). *Los desafíos de la mundialización*. México: Siglo XXI.

Amin, Samir. (1998, primavera). Hacia un foro mundial crítico. La alternativa al pensamiento neoliberal. Pensar la construcción de una economía al servicio de los pueblos. *Dialéctica, 31,* (México: BUAP).

Appadurai, Arjun. (2002). Disyunción y diferencia en la economía cultural global. *Criterios, 33*, (La Habana).

Balibar, Étienne. (1988). La forme nation : histoire/idéologie. En Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race nation classe* : *les identités ambigües*. París: La Découverte.

Barnet, Miguel. (2000, enero-junio). La razón del Otro: ¿Para qué sirve la antropología hoy? *Catauro, 3*(5).

Bernal, Martin. (1993). *Athenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona: Crítica.

Bhabha, Homi K. (1996). *The Location of Culture*. Londres: Routledge.

Blackburn, Robin. (1997). *The Making of New World Slavery.* Londres: Verso.

Boulaga, Eboussi. (1977). *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*. París: Presence Africaine.

Calvet, J. L. (1973, agosto-septiembre). Le Colonialisme linguistique en France. *Les Temps Modernes, 324-326*.

Chakravorty Spivak, Gayatri. (2000). *Critique of Postcolonial Reason*. Harvard: Harvard University Press.

De Campos, Haroldo. (2000). *De la razón antropofágica y otros ensayos.* México: Siglo XXI.

De Heusch, Luc. (1966-2001). *Mythes et Rites Bantous,* 3 volúmenes. París: s.d.

De Martino, Ernesto. (1977). *La Fine del Mondo. Contributo all 'Analisi delle apocalissi cultural*. Turín: Einaudi.

Detienne, Marcel. (1981). *L'Invention de la Mythologie*. París: Gallimard.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta.

Fischer, Sibylle M. (2003, octubre-diciembre). Constituciones haitianas: ideología y cultura postrevolucionaria. *Casa de las Américas, 233,* (La Habana).

Foucault, Michel. (1976). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Genovese, Eugene. (1971). *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona: Ariel.

Grüner, Eduardo. (2002). *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*. Buenos Aires: Paidós.

Jameson, Fredric. (1997). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Barcelona: s.d.

Jameson, Fredric. (1998). Notes on globalization as a philosophical issue. En Fredric Jameson y Masao Miyoshi (Eds.), *The Cultures of Globalization*. Durham: Duke University Press.

Lévi-Strauss, Claude. (1973). *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Eudeba.

Marx, Karl. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Masolo, D. A. (1994). *African Philosophy in Search of Identity*. Bloomington: Indiana University Press.

Olela, H. (1979). The African Foundation of Greek Philosophy. En R. Wright (Ed.), *African Philosophy: An Introduction*. Washington: University Press of America.

Rosdolsky, Roman. (1980). *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia".* México: Pasado y Presente.

Runciman, Steven. (1978). *Historia de las Cruzadas*. Madrid: Alianza.

Stern, Steve. (1999). The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America. En Jeremy Adelman (Ed.), *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History*. Londres: Routledge.

Thomas, Hugh. (1998). *La trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870*. Barcelona: Planeta.

Wallerstein, Immanuel. (1976). *La economía-mundial.* México: Siglo XXI.

Wallerstein, Immanuel. (1979). *El moderno sistema-mundial*. México: Siglo XXI.

Wallerstein, Immanuel. (1988). *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI.

La rama dorada y la hermandad de las hormigas

La “identidad” argentina en Latinoamérica: ¿realidad o utopía literaria?

En 1992, en una reunión de una revista en la que estaba implicado –o, mejor dicho, complicado– se discutía la necesidad de que la revista dijera algo a propósito de “los 500 años”. La pregunta (solo aparentemente ingenua) que surgía entonces, era: ¿qué podríamos decir los argentinos sobre esta cuestión, cuando en realidad, culturalmente hablando, formamos parte de los “descubridores” y no de los “descubiertos”?

Por supuesto, esta perplejidad tributaria de aquel chiste, exagerado, pero no del todo impertinente, del Borges que definía a los argentinos como europeos en el exilio, no pretendía en modo alguno minimizar aquello que en la historia argentina hay también de la sangrienta eliminación de *otras* culturas –ellas sí “americanas”, “autóctonas”– precedentes. Simplemente pretendía dar cuenta, por su misma perplejidad, de las aporías inevitablemente convocadas en el momento de tratar de *pensar* la cultura rioplatense en relación a la cultura mundial (incluso, y, sobre todo, a la latinoamericana, con la cual tradicionalmente nos hemos sentido –es lo menos que puede decirse– incómodos). Y era, claro, una pregunta que solo podían hacerse unos “intelectuales pequeño-burgueses”, urbanos, educados, formados en la cultura europea.

Lo cierto es que la cultura rioplatense –me parece– siempre fue como una suerte de *campo de batalla* en permanente ebullición: batalla de lenguas (más aún: de *hablas*, a veces inconmensurables), de tradiciones y rituales muy diversos que a menudo quedaron ocultos –habría que decir, mejor: reprimidos, "forcluidos"– por el mito del *crisol de razas* ("¿y qué pasó con los negros?" es una pregunta que retorna casi con cada turista primerizo, y que, conscientemente o no, recuerda que los procesos coloniales y postcoloniales en América no solo afectaron a este continente, sino también, con similar dramatismo, al africano). Un campo de batalla atravesado incluso, y muy desde el principio, por la "sobredeterminación" de la lucha de clases: porque, en verdad, y pese a lo que afirmen algunas leyendas, la Argentina se constituye muy rápidamente como un país capitalista, aunque, claro está, mal nos serviría el clásico modelo inglés para entender la naturaleza de nuestro propio capitalismo.

Tal vez sea esta ebullición permanente, esta especie de indeterminación constitutiva, lo que haga –me hago cargo del riesgo de la hipótesis– que la Argentina sea, *Argirópolis* sarmientina aparte, un país muy pobre en utopías. No hay nada en su tradición pre- o post-colombina que se asemeje a las utopías andinas, mayas o aztecas. Tampoco a las de Saint-Simon, Owen o Fourier. Parecería que hay una especie de imposibilidad para la cultura argentina de pensarse como esa *alteridad radical* que requiere la imaginación utópica, pero también cierta capacidad (recientemente muy deteriorada, hay que decirlo) para estabilizarse en una suerte de *mismidad* autosatisfecha.

Sea como sea, aquella ebullición, aquella indeterminación –hagamos de necesidad virtud, como se dice– es quizá lo más interesante que tiene la cultura argentina, rioplatense. Me refiero a esa mezcla impura y en eterno conflicto interno que está atestiguada en toda ella desde sus inicios. Podemos pensar en Esteban Echeverría, por ejemplo, cuando afirmaba que él había aprendido gramática en Francia, y que con *esa* gramática había escrito cosas como *La cautiva* o *El matadero* (algo que deja a la altura de un poroto los famosos epígrafes franceses del *Facundo* de Sarmiento); es decir, había escrito esas obras que no solamente ocupan un lugar de importancia, sino un lugar *fundante* de la literatura *nacional*. Y, en efecto: ¿por qué habría de ser menos *nacional*, en sus efectos, una literatura, por el solo hecho de ser *pensada* en francés? Es una pregunta retóricamente provocativa, por supuesto. Tan provocativa, en todo caso,

aunque de signo contrario, como la otrora canónica (hoy está sumamente devaluada) enunciación a propósito de un así llamado "*ser nacional*". Debo confesar que, en mi juventud, siempre me sorprendía al escuchar esta expresión: no me explicaba cómo en la Argentina, *justamente* en la Argentina, podía haberse producido una solidificación ontológica tan compacta como la que sugería esa noción. A lo cual habría que agregar el hecho de que –al menos en los tiempos en que yo era un estudiante de Filosofía– el *Ser* era la categoría universal por excelencia, y entonces no se entendía cómo podía tener a la vez *nacionalidad* (y en todo caso, si la tenía, era la griega, como hubiera dicho Heidegger). Es cierto que –para permanecer fieles al Estagirita– el Ser *se dice* de muchas maneras. Y para colmo, el castellano (esta es una distinción que recuerdo haber leído con sorpresa en Canal Feijóo, aunque el que la hizo famosa fue Rodolfo Kusch) es la única de las grandes lenguas occidentales que distingue entre *ser* y *estar*.

La Argentina, pues, *estuvo siendo*, durante mucho tiempo, lo que pudo. Y es una cultura que entró, al mismo tiempo tardía y rápidamente, violentamente, en la Modernidad. Al menos, en la idea que las clases dominantes locales tenían de lo que ellas llamaban la modernidad: es decir, la sociedad burguesa europea. Este fenómeno tiene que ver, posiblemente, con lo que afirmaba Marx a propósito de que la burguesía alemana había intentado hacer en la cabeza de Hegel la revolución (burguesa) que no había podido hacer en la realidad. Y uno podría pensar, en esa misma clave, que la burguesía argentina constituyó en la cabeza de Sarmiento, de Alberdi o de Roca la sociedad que nunca concretó en la realidad. Si la Argentina entró rápidamente en la "modernidad" fue porque la ideología de lo que Halperin Donghi ha llamado una voluntad de construir "una nación para el desierto argentino" fue, desde el principio, una especie de imperativo categórico, influido seguramente por las ideas que un Tocqueville o un Montesquieu podían tener en ese entonces sobre lo que constituía una democracia moderna. Pero también, decíamos, entró *tardíamente*: no alcanzó a ser incluida –como sí ocurrió con el resto de América– en la construcción de esa iconografía de alteridad ejemplar de la que Europa se sirvió para construir *su propia* modernidad, a partir del Encubrimiento de un "nuevo" continente.

No tenemos aquí tiempo para entrar en el complejo debate (que va desde el famoso capítulo XXIV del *Capital* hasta las tesis de Wallerstein sobre el "*sistema-mundo*") acerca del rol que le cupo a la colonización de América –y, en

general, de la "periferia" extraeuropea– en el proceso de acumulación capitalista mundial. Pero sí –y esto es nada más que otra tímida hipótesis de trabajo– me parece que esa colonización fue decisiva en la conformación de una cierta "identidad" europea (pongo la palabra entre comillas, desde luego, porque se sabe que toda "identidad" es *imaginaria*, en el sentido estricto de que se constituye ideológicamente en una relación especular con alguna "alteridad").

Entonces, es interesante –o lo sería: hay demasiado trabajo que hacer al respecto– ver las maneras en que América ocupa ese lugar del *Otro* en la construcción, por ejemplo, de algunas de las más connotadas filosofías políticas modernas. Podemos pensar en el *estado de naturaleza* del contractualismo hobbesiano, lockeano o rousseauniano; o podemos pensar en cómo América, junto a África y parte de Asia, pierde el tren de la Historia en el despliegue del *Geist* hegeliano. Pero también podemos pensar en el pensamiento llamado utópico, al menos de Tomás Moro en adelante. Es decir, no solo en las filosofías más o menos "oficiales" y dominantes, sino también en los discursos más críticos (incluido, debemos decirlo, el del propio Marx, que tuvo pocas palabras felices que decir sobre los americanos post-colombinos). O sea: en esta dialéctica muy particular con la que Europa *se* constituye su imagen de sí misma en su relación con América. Una dialéctica de lo Mismo y lo Otro muy expresiva, por otra parte, de esa canónica y siempre tan socorrida afirmación benjaminiana de que no hay documento de civilización que no sea simultáneamente un documento de barbarie. Así como en alguna medida la democracia ateniense fue posible gracias a la esclavitud, también se puede decir que, en la misma medida, la moderna teoría política europea fue posible gracias al colonialismo. Aunque, por supuesto, las condiciones de posibilidad de un discurso no invalidan su eficacia ni su valor. Ni pueden, por otra parte, controlar los efectos no buscados de ese discurso: la modernidad europea produjo también un Marx, un Nietzsche, un Freud: es decir, se autorreprodujo como conflicto y como desgarramientos perpetuos.

La Argentina, por ese lugar singular –y *"sinlugar"*– que ocupó históricamente entre la modernidad europea y lo que me gustaría llamar la *paramodernidad victimizada* del resto de Latinoamérica (un "resto" al que solo hace poco, y por las peores razones, estamos empezando a comprender que pertenecemos) nunca pudo hacer mucho más que trasladar un tanto mecánicamente

los gestos de aquel conflicto, de aquel desgarramiento de la modernidad europea. Y no es, claro, que esos gestos no hayan tenido efectos materiales, a menudo sangrientos; pero en la Argentina esos efectos, también demasiado a menudo, parecieron ser el resultado de cachetazos dados en la oscuridad, con muy poco apego por esa forma de racionalidad crítica negativa que asume el conflicto mirándolo de frente, y que reclamaba gente como los miembros de la Escuela de Frankfurt para discutir la modernidad desde su interior mismo. Una racionalidad, en definitiva, que asuma lo que tampoco me voy a privar de llamar el *malentendido constitutivo* de toda cultura. Es posible que sea el intento, demasiado "narcisista", de *positivizar* ese sustrato conflictivo una de las razones por las cuales los argentinos nos matamos entre nosotros, sin poder terminar de definir claramente (no digo lo que *somos* sino) lo que *querríamos* ser.

Pero, en fin, estábamos en las utopías. Se ha estudiado poco –que yo sepa– ese vínculo que podría establecerse, al menos hipotéticamente, entre la función *estructural* que tuvo la literatura utópica (y, dentro de ella, la "*utopización*" del continente americano) en la constitución del pensamiento filosófico-político europeo, y la que tuvieron muchos de esos pensamientos utópicos retrasplantados a América, y para nuestro caso a la Argentina, en el pensamiento "fundacional de pioneros como Sarmiento, Alberdi, Echeverría o los "intelectuales orgánicos" de la generación del 80. Quizá, con las honrosas excepciones de siempre, esa escasez no sea sino efecto de las rigideces de nuestra historiografía (y de nuestra política), o de los sempiternos prejuicios teóricos que confunden aquella innegable verdad de que la cultura es un "campo de batalla", con la no menos innegable de que la cultura es, justamente, un *producto,* también él en permanente transformación, de esos conflictos. En todo caso, no seré yo quien pretenda, inmodestamente, superar esas rigideces y prejuicios. Las siguientes notas no tienen más propósito que el de arriesgar –sin duda de manera vacilante y provisoria– algunas ocurrencias sobre (casi) todo lo que venimos enunciando.

1.

Me atreveré a empezar de manera, por así decir, un tanto indirecta, aunque quisiera creer que no del todo impertinente. En ese bello libro del fundador de

la antropología cultural anglosajona, George H. Frazer, que lleva por título *La rama dorada* –un libro, por cierto, que a esta altura de la ciencia etnológica puede ser considerado casi como una extraordinaria novela de viajes exóticos– se relata, entre otras maravillas, la de la utilización, por parte de muchas culturas alejadas entre sí tanto espacial como temporalmente, de la magia ("homeopática" o "simpática", dice el autor, para distinguir las fórmulas mágicas que actúan por lo que los lingüistas llamarían respectivamente "contigüidad" y "sustitución") con el objeto de construir simbólicamente *mundos deseables* cuya mera concepción representa una metafórica *denuncia*, una sesgada *crítica* de los mundos reales en los que los sujetos están condenados a vivir.

El ritual mágico –como lo ha estudiado exhaustivamente, mucho más cerca de nosotros, el antropólogo italiano Ernesto de Martino– tiene entre sus funciones centrales la de ahuyentar periódicamente el temor del *Apocalipsis* cultural, de un siempre posible riesgo de hundimiento de lo que De Martino llama la "patria cultural" en la que vivimos (las sociedades arcaicas, mucho más sabias que las nuestras, intuyen que *ninguna* sociedad tiene completamente garantizado su derecho a la existencia): la creación de aquellos *mundos deseables*, en este contexto, permite simultáneamente *repetir*, en el registro mítico, el feliz momento fundacional de la sociedad, y, por otro lado *anticipar*, en el registro escatológico, una posible desaparición de la sociedad actual, para lo cual es necesario –por así decir– contar con la "reserva imaginaria" de *otra* "patria cultural" para el futuro (De Martino, 1977).

Esta configuración mítico-ideológica tiene un altísimo carácter de universalidad: con todas sus innumerables variantes, puede encontrarse prácticamente en todas las sociedades que alguna vez han sido. Sin embargo, no se trata por supuesto de una estructura meramente sincrónica, atemporal, sustraída a los condicionamientos históricos. En las –complejas y sofisticadísimas– culturas precolombinas de América que sufrieron ese gigantesco etnocidio conocido eufemísticamente como el Descubrimiento, la mitología apocalíptica y la utopía escatológica expresaron, a su manera, esa *denuncia crítica* de las desgracias del presente de la que habla Frazer, así como la esperanza –trágicamente frustrada, como sabemos– de una futura reconstrucción de la "patria cultural" destruida que pudiera resurgir del Apocalipsis.

En otras situaciones históricas –pongamos: la de esa Europa occidental que ingresa a la Modernidad, y que lo hace entre otros motivos *gracias a* ese brutal etnocidio de lo que luego se llamaría América– las cosas no aparecen tan claras. La *razón utópica* aparece allí complejamente entremezclada con los inicios de esa *razón instrumental* moderna de la que hablan Weber o Adorno, generando una suerte de ambigüedad constitutiva con frecuencia fácilmente aprovechable por las más diversas ideologías o hegemonías culturales.

Abordemos la cuestión, de nuevo, sesgadamente: la comunidad más o menos falanstérica que a fines del siglo XIX fundara León Tolstoi dio en llamarse a sí misma *Hermandad de las hormigas*, una denominación que pretende dar cuenta de una funcionalidad cooperativa que se opone al "individualismo competitivo" liberal, pero en la que –no es cuestión de negarlo– el ideal de igualdad a menudo se confunde peligrosamente con una bullente uniformidad despersonalizada.

Desde entonces, en la interpretación interesada de las clases dominantes y sus ideólogos y "pensadores" que se apoderaron del concepto siempre equívoco de la Utopía, la imagen de la *hermandad de las hormigas* parece haber terminado por triunfar sobre la de la *rama dorada*: la metáfora ha servido simultáneamente, y no por "azar" (ese recurso desconocido por la ideología), para (des)calificar *tanto* a la Utopía como a las sociedades llamadas "totalitarias" –al menos, cuando ellas existían: como sabemos, hoy hemos alcanzado un huxleyano *mundo feliz* que, para ser coherentes con aquella comparación, ya no requiere *ni* de las utopías *ni* de los totalitarismos (al menos en el sentido clásico: para Adorno, por ejemplo, *todo* el tardocapitalismo es "totalitario"), puesto que estamos en el reino de la democracia globalizada, cuya íntima *verdad* ahora mismo, mientras estas líneas entran en imprenta, está cayendo nada utópicamente sobre las cabezas de los iraquíes, entre otros.

En fin, sea como sea, ese triunfo de la imagen del hormiguero inhumano sobre la de la rehumanización postapocalíptica a la que nos referíamos tuvo necesariamente que partir de la premisa de establecer una equivalencia (utopía = totalitarismo) que, si no es totalmente injustificada, es por lo menos cuestionable. Se sabe: en la postmodernidad –a cuyo "principio del fin", permítaseme augurarlo, estamos asistiendo– ha sido de rigor burlarse de todo discurso

"utópico" por ingenuo, cuando no condenarlo enfáticamente por terrorista o –este pensamiento es rico en eufemismos inventivos–"fundamentalista".

Con lo cual la clásica expresión de "arrojar al niño con el agua de la bañera" adquiere una inesperada actualidad: si es plausible celebrar el ocaso de un *delirio de la Razón* productora de monstruos (como decía célebremente un Goya), que se imaginaba poder planificar hasta el último detalle una maquinizada vida futura, no es menos cierto que nunca como hasta ahora se había presentado tan drásticamente la posibilidad de liquidar, junto con sus delirios, a la Razón misma, para conservar solo sus goyescos monstruos. El rechazo de la utopía *futura* en nombre de la "democracia" *actual*, por ejemplo, nos priva de una *utopía democrática* –sobre todo teniendo en cuenta que esa "actualidad" de la democracia–, casi ni habría que mencionarlo, es la del craso mercado global que, en típica operación de *pars pro toto*, se identifica con *la* democracia: es decir, nos deja inermes ante una demanda de conformidad con una "democracia" ya conquistada, acabada, "hecha" de una vez para siempre, y no pensada y practicada como una *praxis* en permanente redefinición y refundación, orientada por un futuro deseable (aunque pudiéramos considerarlo inalcanzable). Es, en todo caso, un crepúsculo sin horizonte, un atardecer sin búho de Minerva que intente levantar vuelo hacia algún nuevo conjunto de ideales que sustituyan aquellos inevitablemente derruidos.

Y, sin embargo, no siempre fue así. La Utopía –el género utópico como tal– cumplió un rol fundamental en la constitución del pensamiento político y social en Occidente. Un rol, sin duda –repitámoslo– contradictorio, paradójico, incluso aporético. Pero sin el cual ese pensamiento, para bien o para mal, no hubiera sido lo que fue. Y aunque ese pensamiento haya sido hecho *aparecer* como una expresión característica –no importa cuán "marginal"– de la modernidad europea, sus componentes (los malos y los buenos, los de la "hermandad hormigueante" como los de "rama dorada") formaron parte de los grandes proyectos de emancipación en otras latitudes, y especialmente en Hispanoamérica en las primeras décadas del siglo XIX. Pensadores y hombres de acción –los *escritores-jefes*, como los llamaría David Viñas– al estilo de Sarmiento o Alberdi, por nombrar solamente los casos argentinos más conspicuos, echaron mano de esos elementos utópicos o parautópicos cuando se propusieron construir *una nación para el desierto argentino*, según la feliz y ya

citada fórmula de Halperin Donghi. La propia utilización ideológica de la metáfora del desierto es, trataremos de mostrarlo, tributaria de una larga tradición utópica o contrautópica que puede rastrearse ya en los clásicos griegos. Pero el abordaje de esta cuestión nos obligará, antes, a dar un pequeño rodeo teórico e histórico.

Se ha transformado ya en un cierto lugar común ironizar sobre cómo se utiliza la metáfora de la guerra para hablar de las relaciones sexuales. Pero ¿no ocurre también al revés? ¿No se usa a veces la metáfora sexual para hablar de la guerra y, en general, de la política internacional? ¿No tuvimos, por ejemplo, nuestra plena etapa genital de "relaciones carnales", una vez superados los trabajosos preliminares de la seducción y la conquista? Se podría ver allí, supongo, algo así como el registro político de la imposibilidad de organizar adecuadamente el fantasma de la relación con el otro sexo, o simplemente con el Otro. No está de más recordar el nombre que la cultura occidental ensayó, a partir del siglo XVI, para hablar de esa historia de fantasmas, o de ese fantasma histórico: Utopía. Y nunca mejor dicho que el Otro no está en *ninguna parte*, y es justamente por eso que sirve para constituirnos, a través de la *ficción* que articula su (in)existencia. Hay que entender, cuando se dice "ficción", que esa manera de decir no pretende minimizar, por ejemplo, el horror del genocidio americano (puesto que América es un continente por excelencia inspirador de utopías): más bien queda subrayado, ese horror, por la aparente trivialidad connotada en el uso vulgar de la palabra "ficción".

Pero la referencia a la relación amorosa –si es que todavía se puede llamar así a la relación con el otro sexo– apuntaba, en verdad, en otra dirección: a saber, la del *malentendido universal*, que califica tanto al equívoco del amor que nos constituye en sujetos deseantes, como al colombino error histórico que nos ha constituido como ¿osaremos pronunciar el nombre? *Americanos*. Si Todorov tiene razón cuando dice que la conquista de América es el modelo propiamente europeo de constitución del Otro, si la teoría postcolonial tiene razón cuando deconstruye los indecidibles *in-between* (el concepto es de Homi Bhabha), esos siempre movedizos espacios intersticiales entre las "identidades", no es menos cierto que esa constitución tiene el estatuto de un *lapsus* translingüístico: entre el almirante genovés y la reina castellana, en efecto, no hay en común más que esa equivocación que un tal Vespucci vino luego a

corregir con su nombre de pila. Ese malentendido, sin embargo, lejos de abrir el universo del sentido, contribuyó a *cerrarlo*. Literalmente: a *redondear* la imagen del globo, a darle su unidad bajo el techo del primer *sistema-mundo* histórico que puede llamarse en verdad universal, y que conocemos con el nombre de capitalismo.

Que la conquista de América haya sido una condición de posibilidad del desarrollo capitalista europeo puede ser un dato histórico. Que además haya sido el espacio imaginario privilegiado de un género político–literario, el de la Utopía, género que pueda haber servido para hacer la autocrítica –cuando no la catarsis– de aquel desarrollo, todo eso demuestra lo que dice Lacan cuando dice que no hay Otro del Otro: no hay metalenguaje capaz de sintetizar la distinción siempre dudosa entre la "alteridad" y la "mismidad", ni el hecho de que todo documento de civilización es también un documento de barbarie. La Utopía, en ese sentido, es el género que da cuenta del carácter al mismo tiempo *inevitable* e *imposible* de la relación con el Otro. Y América es el nombre *europeo* de ese doble carácter inevitable/imposible.

El primero en percatarse de ello, significativamente, es el escritor inglés que acuña el término en 1516, Tomás Moro (el que a la larga hará que la religión protestante tenga su propio, y competitivo, Santo Tomás). Desde entonces, el género no solo se multiplica, sino que se desdobla, se ramifica, arborece: desde los relatos de los viajeros a tierras exóticas hasta la antropología de gabinete de Frazer, desde los informes de los gobernadores coloniales hasta los estudios cepalinos sobre el (sub)desarrollo del Tercer Mundo, desde los *orientalismos* analizados por Edward Said hasta los recetarios del FMI, se podría trazar una genealogía, una línea de agrupamiento, incluso una tipología fantástica –a la manera del borgiano idioma analítico de John Wilkins– bajo el rótulo de *la gran narrativa de la administración del Otro*.

Nunca faltará, claro, un tributo a la eficacia de la ilusión retrospectiva: hay quien se empeña en incluir, digamos, a *La República* de Platón o a la *Ciudad de Dios* de San Agustín entre las utopías, y es posible que esa operación esté justificada, al menos en una perspectiva puramente heurística. Pero lo cierto es que el género –como el error del "Descubrimiento" que, al menos en parte, lo inspiró– siempre estuvo atado a la modernidad: entre otras cosas, porque requiere aquel delirio omnipotente de la Razón, el sueño de la autonomía

creativa del Individuo, que son invenciones posteriores al Renacimiento. Ni un ateniense del siglo de Pericles (donde la idea trágica de Destino todavía es un freno para las empresas reformadoras individuales) ni un místico de los inicios de la Edad Media (donde la idea cristiana de Providencia todavía impide interrogar críticamente la misteriosa justicia de los designios divinos) se hubieran permitido imaginar –como Moro, Campanella o Bacon– una ruptura radical con las *doxas* epocales. El género utópico pertenece a esa forma ambivalente de interrogación que la modernidad se hace a sí misma, cuando introduce en su propio interior el desgarramiento que hace coexistir el dogma con la herejía, esa *dialógica* –para abusar del concepto bajtiniano– por la cual los extremos de la oposición se "*interlocutan*" mutuamente. Como esos "extremos de la oposición" infinita, interminablemente conflictiva que son América Latina y Europa.

Porque todo esto, en fin, no era sino para mostrar una conclusión provisoria, inspirada en el origen "utópico" de la construcción de América Latina por Europa. La conclusión es que esta intrusión del Otro en el espacio de lo Mismo no constituye tanto –como dijera famosamente Foucault– "un desgarrón en el orden espeso de las cosas", sino más bien –o en todo caso, también– una nueva *sutura* que disimula la imposibilidad de *excluir*, lisa y llanamente, a la Otredad. Y esto es lo que conduce al nudo problemático y feroz de la cuestión con la que habíamos empezado: la de la *identidad* latinoamericana (¿y argentina?).

2.

Como todo el mundo sabe (pero hace como que no, para vivir más tranquilo) el concepto de *identidad* es quizá el más resbaladizo, confuso, contradictorio e indecidible que ha inventado –puesto que es un *invento*– el pensamiento moderno –puesto que es exclusivamente *moderno*. En efecto: solo la así llamada Modernidad (a la que, además, habría que calificar: la Modernidad *burguesa*) necesitó ese concepto para atribuírselo, en principio, a otro –y fundamental desde el punto de vista ideológico– de sus "inventos": el Individuo y su expresión macroteórica, el Sujeto cartesiano, base filosófica, política y económica de toda la construcción social de la burguesía europea a partir del

Renacimiento. Claro está que hay *otra* Modernidad, una Modernidad (auto) *crítica* ejemplarmente representada por el pensamiento de Marx, Nietzsche o Freud, que implacablemente se aplicó a cuestionar ese universalismo de la Identidad, ese esencialismo del Sujeto moderno. Y, entre paréntesis, y con una solo aparente paradoja, semejante cuestionamiento –que supone una imagen *fracturada* del Sujeto moderno, fracturada ya sea por la lucha de clases, por la "voluntad de poder" agazapada detrás de la moral convencional, o por las pulsiones irrefrenables de su Inconsciente– es infinitamente más *radical* que las declamaciones poetizantes (lo cual no es lo mismo, sino lo contrario, que decir poéticas) sobre no se sabe qué *disolución* del sujeto, a las que nos tiene acostumbrados –y saturados– la vulgata "postmoderna".

Como sea, la noción de "Identidad", acuñada originariamente para hablar de los individuos, pronto se trasladó al ámbito de las sociedades, y empezó a hablarse de Identidad *nacional*. Otra necesidad burguesa, evidentemente, estrechamente vinculada a la construcción moderna de los Estados nacionales. Es decir: de la estricta delimitación territorial y política que permitiera "ordenar" un espacio mundial cada vez más "desterritorializado" por el funcionamiento tendencialmente (como se dice ahora) *globalizado* de la economía. La construcción de una "identidad" nacional en la que todos los súbditos de un Estado pudieran *reconocerse* simbólicamente en una cultura compartida fue desde el principio un instrumento ideológico de primera importancia. Y desde el principio la *lengua* –y, por lo tanto, la Literatura, entendida como institución– fue un elemento decisivo de dicha construcción: por solo poner un ejemplo fundante, ya en las postrimerías de la Edad Media, Dante Alighieri provocó un verdadero escándalo *político* al escribir su *opera magna* en el dialecto toscano –que luego pasaría a ser el "italiano" oficial– y no en el ecuménico latín, que era la lengua "global" de los cultos.

Escribir en la lengua "nacional y popular" de la comunidad, y no en el código secreto de la *élite*, era un movimiento indispensable hacia el logro de aquella *identificación* (léase: de aquel reconocimiento de una *identidad*) del pueblo con "su" Estado. Pero ¿es eso todo? Las cosas ¿no serán un poco más complicadas? Por ejemplo: la casi "natural" predisposición del capitalismo –y *ergo* de la nueva clase dominante en ascenso, la burguesía– a expandirse mundialmente tuvo como rápido efecto (y hay incluso quienes dicen que fue una *causa*, y no

un efecto) la promoción por los Estados europeos de la empresa colonial, que no solo supuso el más gigantesco genocidio de la historia humana (unos 50 millones de aborígenes "desaparecidos" solamente en América lo demuestran) sino –ya lo dijimos– un igualmente gigantesco *etnocidio*, que implicó el arrasamiento de lenguas y culturas a veces milenarias, y su sustitución forzada por la lengua y la cultura del Estado metropolitano, así como el invento de "naciones", en el moderno sentido político y económico, allí donde, en la mayoría de los casos, solo había delimitaciones lingüístico-culturales.

Las guerras de la Independencia, llevadas a cabo fundamentalmente bajo la dirección de las *élites* trasplantadas (con la única excepción de la primera de ellas, Haití, donde la conjunción étnica y de clase desató una insólita –para la época– insurrección protagónicamente *popular*), es decir de las nuevas burguesías "coloniales" que habían desarrollado intereses propios y localistas, en general aceptaron –y aún profundizaron, con la ayuda de las potencias rivales de la antigua metrópolis, como Inglaterra y Francia– la situación heredada de "balcanización". Y sus "intelectuales orgánicos", repitiendo forzadamente y en condiciones bien distintas el modelo europeo, se aplicaron a generar culturas "nacionales" allí donde no había habido *verdaderas* naciones en el sentido moderno del concepto.

La situación es interesante por su complejidad: si por un lado el proceso de creación y definición de dichas "culturas nacionales" tuvo mucho de *ficción*, por el otro cumplió un rol ideológico nada despreciable en la lucha anticolonial, tendiente a demostrar que las culturas "locales" (en el sentido de la cultura de aquellas *élites* trasplantadas: las anteriores, y realmente "autóctonas", ya habían sido destruidas en distintas medidas) podían aspirar a la autonomía respecto de las madres patrias, España y Portugal.

Pero, al mismo tiempo, y en tanto se había partido de una *ficción* de autonomía, no pudieron sino tomar su inspiración de la cultura de las nuevas "madres patrias" informales, de las nuevas metrópolis neocoloniales, postcoloniales e "imperialistas" cuya penetración económica (y, por vía indirecta, política) necesariamente tenía que acompañarse de lo que en una época dio en llamarse "colonización cultural".

Esto creó una particular posición de culturas *intersticiales* (de culturas de *in-between*, según el ya célebre concepto del teórico postcolonial Homi Bhabha),

bajo la cual la propia noción de "cultura nacional" sufrió sucesivos desplazamientos, según fuera la ideología, la postura política, la posición étnica o de clase de quienes intentaran reapropiarse esa noción. Para ejemplificar con lo más obvio: de una "cultura nacional" opuesta a los valores metropolitanos tradicionales pero inspirada en nuevos valores metropolitanos (la "modernidad", el racionalismo, el positivismo o el liberalismo francés y anglosajón), se pasó en otros casos a la idea de una "cultura nacional" resistente a esos valores "nuevos", en la medida en que vehiculizaban ideológicamente también nuevas formas de dependencia, neocolonialismo o por lo menos heteronomía. Esa resistencia tuvo sus vertientes de "derecha" –nacionalismo autoritario cerril restaurador de las tradiciones hispánicas y refractario a toda "modernidad" aunque fuera pretendidamente racionalista/iluminista– o de "izquierda" –antiimperialismo más o menos populista que no cuestionaba la modernidad *como tal,* pero discutía su funcionamiento al servicio de los intereses de las nuevas metrópolis y de las fracciones de las clases dominantes locales que hacían de "correas de transmisión" para aquellas. Pero, salvo voces con una inflexión más compleja y mayoritariamente aisladas que se obsesionaron con la interrogación de qué significaba, en estas condiciones, una cultura ya no limitadamente "nacional" sino *latinoamericana* (Mariátegui, Manuel Ugarte o Vasconcelos, por ejemplo), en general no se cuestionó seriamente aquel origen *ficcional* de la idea misma de una "cultura nacional" que (incluso sin llegar a la metafísica abstrusa del "Ser Nacional", como muchos lo hicieron) se dio por más o menos sentada.

Otra vez: "dialécticamente", como se dice, la *idea* de Nación –utilizada por los propios Imperios europeos como emblema de una "superioridad" nacional justificadora del colonialismo– no dejó de tener efectos simbólicos importantes en la resistencia al propio Imperio. Y vuelve a tenerlos hoy, en el marco de la "globalización", y también en los dos sentidos contradictorios antes citados: el de los neofundamentalismos reaccionarios y el de los movimientos de resistencia postcoloniales, cuando los hay. Pero aquel origen ficcional sigue sin someterse a verdadero debate.

Quizá –es apenas una tímida hipótesis de trabajo– esto explique por qué, si bien en *todo* intento de definir una cultura "nacional" o "regional" la Literatura, como hemos visto, tiene un papel decisivo, en el caso de Latinoamérica fue el espacio *dominante* –y casi nos atreveríamos a decir el único relativamente

exitoso– de construcción de tal cultura: es como si dijéramos que la plena y consciente asunción de una materia prima ficcional fue la sobresaliente forma de *praxis* en la articulación de una "Verdad" latinoamericana que pertenece en buena medida al orden de lo *imaginario*, lo "textual" desbordándose a veces en un barroquismo cuyos *excesos* de "significación flotante" denuncian una relación inestable con la "realidad", lo *alegórico*, en un sentido benjaminiano de las "ruinas" sobre las cuales construir un futuro aún indecidible, etcétera.

Por otra parte, la (re)construcción de una Verdad a partir de materiales ficcionales no es ninguna operación insólita: es exactamente el mecanismo descubierto por Freud para el funcionamiento del Inconsciente –que se las arregla para decir una verdad *inter-dicta* (entre-dicha) mediante los "textos ficcionales" del sueño, el *lapsus*, el acto fallido, y por supuesto también la obra de arte; y es por eso que Lacan, leyendo a Freud, puede afirmar que *la Verdad tiene estructura de ficción*.

Pero, entiéndase bien: no estamos adoptando un "textualismo" extremo o un "deconstruccionismo" a ultranza que vea en la ficción o en la dispersión escritural una no se sabe qué *sustitución* de la realidad material dura, desgarrada, conflictiva y frecuentemente mortal que los latinoamericanos –como tantos otros sujetos "postcoloniales"– sufrimos en carne propia cotidianamente. Solo estamos diciendo que el *malentendido* originario de nuestra propia "identidad nacional" parece haber sido tomado por buena parte de nuestra Literatura como el sustrato mismo, el escenario o el telón de fondo de la producción estética (no solo literaria); y aquí, por supuesto, serían necesarios análisis específicos que dieran cuenta de la irreductible *singularidad* de las textualidades concretas: de otra manera se corre el riesgo de caer en ciertas generalizaciones abusivas que más abajo criticaremos. Pero permítasenos al menos ensayar *esta* generalización: tal vez la gran Literatura latinoamericana sea el subproducto paradójico, en el plano de lo imaginario, de la *impotencia* de una praxis política y social renovadas en el plano de lo real. Tal vez pueda decirse de ese horizonte "utópico" de nuestra literatura algo semejante a lo que en su momento formuló Marx, cuando explicaba la emergencia de la más grandiosa filosofía política burguesa, la de Hegel, precisamente por la impotencia alemana para realizar en su propia realidad "nacional (que, en Alemania, a principios del siglo XIX, era todavía una quimera) la Revolución que los

franceses habían realizado en la suya. Tal vez pueda decirse, remedando aquel famoso *dictum* de Marx, que los latinoamericanos hemos hecho en la pluma de nuestros escritores la Revolución, la transformación profunda que aún no hemos podido hacer sobre el equívoco originario que "oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos".

3.

En este contexto, quisiera aprovechar esta oportunidad para ocuparme de un tema aparentemente lateral y específicamente académico, pero que a mi juicio tiene implicancias histórico-sociales, políticas e ideológicas mediatas, pero de largo alcance. Me refiero al modo en que, desde hace algunos años, la literatura latinoamericana está con cada vez más énfasis siendo tomada como objeto de estudio, en el denominado "Primer Mundo", por los Estudios Culturales y en particular la llamada Teoría Postcolonial.

Es obvio, para empezar, que este interés no es azaroso, ni se da en un marco cualquiera. Si bien ya desde el tan promocionado *boom* de los años 60, nuestras literaturas por así decir ingresaron por la puerta grande al mercado cultural mundial y adquirieron carta de ciudadanía en los Departamentos de Lenguas Extranjeras o de Literatura Comparada de las universidades norteamericanas y europeas, hoy ese mismo interés se da en el marco de lo que eufemísticamente se llama *globalización*: lo cual, indudablemente, crea problemas, desafíos e interrogantes relativamente inéditos para una teoría de la literatura históricamente *situada*, como la llamaría Sartre (1966). Y ello aun teniendo en cuenta que, en cierto modo, para nosotros los latinoamericanos la "globalización" empezó hace más de 500 años. De modo que, si se me lo permite, no voy a hacer aquí el análisis de obras y autores particulares (aunque haré algunas menciones al pasar cuando me parezca necesario), sino que intentaré apenas abrir algunas cuestiones vinculadas a lo que me gustaría llamar ciertas condiciones de producción discursivas de la teoría literaria aquí y ahora, no sin dejar establecido que –con todas las mediaciones que se quieran– toda teoría literaria y cultural es desde ya *también*, en el sentido amplio del término, una teoría *política*.

Voy a partir, como corresponde en estos quehaceres ensayísticos que obligan a la brevedad, de una afirmación caprichosa y dogmática: una noción central para la teoría literaria y la crítica cultural contemporáneas es la noción de *límite*. El límite, como se sabe, es la simultaneidad –en principio indecidible– de lo que articula y separa: es la línea entre la Naturaleza y la Cultura, entre la Ley y la Trasgresión, entre lo Consciente y lo Inconsciente, entre lo Masculino y lo Femenino, entre la Palabra y la Imagen, entre el Sonido y el Sentido, entre lo Mismo y lo Otro. Es también –y en esto se constituye en un tema casi obsesivo de la Teoría Postcolonial– la línea entre los *territorios*, materiales y simbólicos: territorios nacionales, étnicos, lingüísticos, subculturales, raciales; territorios, en fin, *genéricos*, en el doble sentido de las "negociaciones" de la identidad en el campo de las prácticas sexuales, y de los *géneros* literarios o estéticos en general. Si esta cuestión de los límites se ha transformado en un tema tan central, es *no solamente* (aunque también sea por eso) por una subordinación característica a las modas académicas, sino porque es el *síntoma* de una inquietud, de un "malestar en la cultura": el malestar ligado a una sensación difusa de borramiento de las fronteras, de dislocación de los espacios, de *desterritorialización* de las identidades.

Esa experiencia, hay que repetirlo, no es únicamente el efecto de la "producción textual" o de las "intervenciones hermenéuticas" del intelectual crítico o del profesor universitario –aunque se pueda nombrar más de un filósofo mediático que haya contribuido a dramatizarla, y generalmente a festejarla; es también, y quizá principalmente, por así decir el *efecto de sentido* (o de sinsentido) de las condiciones materiales de producción del capitalismo contemporáneo, cuya estrategia de *globalización* (eufemismo con el que se ha sustituido a términos más viejos y gastados, como "imperialismo" o "neocolonialismo", pero que efectivamente indica formas *nuevas* de esas antiguas operaciones) apunta por cierto a borrar fronteras culturales, y ello en sentido amplio pero estricto: la *cultura* –el "territorio" de producción, distribución y consumo de mercancías simbólicas o imaginarias– atraviesa, desde el predominio tardocapitalista de fuerzas productivas como la informática y los medios de comunicación, *toda* la lógica de las relaciones económicas y sociales, de tal modo que se podría decir que hoy *toda* la industria es "cultural", en el sentido frankfurtiano (Cfr. Adorno y Horkheimer, 1968). Toda ella incluye *constitutivamente*

una interpelación ideológica productora de subjetividades sociales aptas para la dominación.

En el territorio que nos compete a nosotros directamente, ese desvanecimiento de límites puede verificarse en el borramiento de las distinciones entre lo Real y lo Imaginario, entre, digamos, el Mundo y su Representación, que ha sido tematizado hasta el hartazgo por las teorías postmodernistas, postestructuralistas, deconstruccionistas y demás yerbas de variada especie. Y hay que decir que, en estas condiciones, es muy difícil discriminar hasta dónde debemos celebrar la inmensa potencialidad de estímulos teóricos y críticos que esas condiciones abren, y a partir de cuándo ese borramiento de los límites –bajo la dominación fetichista de lo que Fredric Jameson llamaría la lógica cultural del capitalismo tardío (Jameson, 1991)– se transforma en una gigantesca y patética *obscenidad*. Pero, en todo caso, lo que sí se puede decir es que por primera vez después de mucho tiempo, la teoría literaria y la crítica de la cultura (especial, aunque no únicamente, en América Latina) se ven confrontadas de nuevo con sus propias condiciones de producción, con las condiciones de producción del mundo en el cual (y *del* cual) vive, y con el consiguiente borramiento de los propios límites disciplinarios. La cuestión de los límites es también, para la teoría literaria y cultural, la cuestión de *sus* límites.

Sin embargo, hay una cierta *incomodidad* asociada al concepto de "límite". Parecería ser una palabra que indica una terminación, una separación infranqueable entre territorios, una nítida distinción entre espacios. Pero esa impresión puede resultar engañosa, o peor aún, paralizante, en tanto implica la idea de un borde preexistente, de un punto ciego preconstituido, y no de una producción de la mirada; ya a fines del siglo XVIII, Kant era perfectamente consciente de esta incomodidad, cuando decía que una barrera es, justamente, lo que permite ver del otro lado. De aquí en adelante, pues, procuraré sustituir ese término por el de *linde*, con el que intento torpemente traducir la compleja noción del *intersticio*, del "*in-between*" de Homi Bhabha, ese "entre-dos" que crea un "tercer espacio" de indeterminación, una "tierra de nadie" en la que las identidades (incluidas las de los dos espacios *linderos* en cuestión) están en suspenso, o en vías de redefinición (Bhabha, 1996). Aclaremos: no se trata aquí de ningún *multiculturalismo* –que supone, otra vez, la ilusión en la existencia preconstituida de lugares simbólicos diferenciados en pacífica coexistencia– ni

de ninguna *hibridez* –que imagina una estimulante mezcla cultural de la que cualquier cosa podría salir, sino al revés, de la perspectiva que hace anteceder el momento del *encuentro* al de la *constitución*.

El momento del encuentro: es decir, en última instancia, el momento de la lucha; es decir, el momento profundamente *político*.

En efecto: el concepto de "linde" tiene la ventaja de llamar la atención sobre un territorio sometido, en su propia delimitación, a la dimensión del conflicto y de las relaciones de fuerza, donde el resultado del combate por la *hegemonía* (por la facultad de hacerles decir qué cosas a qué palabras, para expresarlo como el conejo de Lewis Carroll) es indeterminable pero no indeterminado, puesto que también él está *sobredeterminado* por las condiciones de su propia producción. Quiero decir: ese "tercer espacio" también tiene sus propios *lindes*, en la medida en que la dispersión textual que supone en un extremo –la disolución de las lenguas y las identidades en la tierra de nadie supone, en el otro extremo, la permanente pugna por un reordenamiento, por una "vuelta al redil" del texto en sus límites genéricos, estilísticos, incluso "nacionales".

Supongo que no es para nada azaroso que estas nociones hayan emergido en el seno de ese capítulo de los estudios culturales que ha dado en llamarse "Teoría Postcolonial". La producción cultural, estética y literaria (y por supuesto, en primer lugar, la producción de la experiencia existencial) de las sociedades colonizadas, descolonizadas y re-neo-post-colonizadas en el transcurso de la "Modernidad", no es otra cosa –en toda su compleja multiplicidad– que una consciente o inconsciente pugna por la definición de nuevos lindes simbólicos, lingüísticos, identitarios, y me atrevería a decir que hasta *subjetivos*, en condiciones hoy absolutamente inéditas: en condiciones en las que ya no hay, no puede haber, una "vuelta atrás" de esas sociedades a situaciones precoloniales, pero donde no se trata, tampoco, de la conquista de una autonomía nacional plena, inimaginable en el mundo hegemónico de la economía globalizada; en condiciones en las que –frente al papel subordinado y marginal que les toca a esas sociedades en el llamado nuevo orden mundial– la emergencia de toda clase de fundamentalismos nacionalistas, religiosos o étnicos *no representa en absoluto* (como se han apresurado a calificar los teóricos neoconservadores al estilo de Huntington, 1996) un retroceso a míticas pautas culturales arcaicas o "premodernas", sino al contrario, una "huida hacia delante" como

reacción a los efectos sobre ellas de la llamada *postmodernidad*, una reacción que por lo tanto es constitutiva de los propios *lindes* de esa postmodernidad; en condiciones, finalmente, en las que las dramáticas polarizaciones económicas y sociales internas a esas sociedades y el proceso de marginalización provocado por ellas han producido una gigantesca diáspora hacia el mundo desarrollado, con los consiguientes conflictos raciales, culturales y sociales que todos conocemos.

En todas esas condiciones, no es de extrañarse que se ponga en juego –casi trágicamente, podríamos decir– la cuestión de los *lindes*, de las identidades, de las aporías y paradojas de "juegos de lenguaje" que no tienen reglas preestablecidas ni tradiciones congeladas a las que remitirse. En todas estas condiciones, la literatura (y, en general, las prácticas culturales) se transforma en un enorme caldero en ebullición, en el que se cocinan procesos de *resignificación* de destino incierto y de origen en buena medida contingente. Según afirman los entendidos, el *desorden* lingüístico–literario creado por esta situación desborda todas las posibles grillas académicas que prolijamente nos hemos construido para contener las derivas del significante, incluidas todas las sensatas "polifonías" y "heteroglosias" bajtinianas con las que nos consolamos de nuestras parálisis pedagógicas.

Y subrayo la frase *según afirman los entendidos*, no solamente porque yo no lo soy, sino también porque –lo cual no deja de ser asimismo un consuelo– parece ser que es imposible serlo. Y ello por una razón muy sencilla: no sé si siempre se es consciente –yo no lo era, hasta hace poco– de cuántas lenguas se hablan en los países llamados "postcoloniales"; son algo así como cinco mil. A las cuales, desde luego, hay que sumar toda la serie de dialectos, idiolectos y sociolectos emergidas en el marco de la diáspora y la mezcla cultural. Solamente en la India, por ejemplo, hay veinte lenguas reconocidas por el Estado, y más de trescientas que se practican extraoficialmente. En todas ellas, es de suponer, se hace literatura escrita u oral, se produce algún artefacto cultural. En este contexto, ¿qué puede querer decir una expresión tan alegre y despreocupada como la de *literatura universal*? ¿O *literatura comparada*? ¿Comparada con qué?

Qué puede querer decir, me refiero, aparte del hecho de que esta situación revela, por si todavía hiciera falta, el escandaloso etnocentrismo de adjudicarle alguna clase de "universalidad" a las cuatro o cinco lenguas en las que, con

mucha suerte, algunos pocos eruditos son capaces de leer. Todo lo cual, sin duda –y si nos despreocupamos de la suerte de unos cuantos cientos o miles de millones de personas (incluyendo las que todavía no nacieron, pero que ya tienen su suerte echada)–, crea un escenario, digamos, semióticamente apasionante.

Para empezar, crea la conciencia (falsa, en el sentido de que todo esto no debería constituir ninguna novedad) de un nuevo *linde*, una nueva brecha, una nueva "tierra de nadie" abierta entre ese desorden de producción textual y nuestra estricta (im)posibilidad de acceder a él, salvo por las contadísimas excepciones en las que podemos leer a, digamos, Kureishi, Mahfuz o Rushdie en prolijas traducciones al dialecto (estrictamente incomprensible para un argentino) de ciertas editoriales españolas.

Pero también aparece la posibilidad de una nueva acepción del concepto homibhabhiano de *linde*, justamente como concepto lindero, intermediario o "puente" –o como se lo quiera llamar– entre la categoría de *orientalismo* (Said,1989), y la de *esencialismo estratégico* (Chakravorty Spivak,1996). Quiero decir: en un extremo, el "orientalismo" puede ser entendido como una categoría general que da cuenta del proceso de *fetichización universalista* por el cual ese territorio indecidible e indecible del desorden literario intenta ser subsumido y reordenado bajo la fabricación de una alteridad homogénea y autoconsistente que se llamara, por ejemplo, "la literatura del Otro", y apareciera cargada de todo el enigmático exotismo inevitable cuando del Otro lo ignoramos casi todo, pero pretendemos de todos modos dar cuenta de él (situación que conocen bien los escritores latinoamericanos, condenados a ser *for ever more* "realistas mágicos", so pena de no encontrar más lugar en *papers* universitarios y congresos primermundistas); en el otro extremo, el "esencialismo estratégico" puede tomarse como el gesto político-ideológico de pretender asumirse plenamente en la identidad cerrada y consolidada de ese Otro expulsado a los márgenes, para desde esa posición de fuerza abrir una batalla tendiente a demostrar que el lugar del Otro no era ningún territorio preconstituido u originario, ninguna reserva de rousseauniana pureza natural, sino el producto de una dominación histórica y cultural. En el medio, el *linde* aparece como una suerte de correctivo para ambas tentaciones "esencialistas" u ontologizantes, recordándonos que en ese territorio indecidible se trata, precisamente, de una *lucha por el sentido*, de un conflicto por ver quién adjudica las

identidades, las lenguas, los estilos. Por ver, en definitiva, quién (cómo, desde dónde, con qué capacidad de imposición) *construye* la identidad.

En estas condiciones, en fin, no es de extrañarse tampoco el interés de los teóricos postcoloniales por la teoría y la crítica postestructuralista. La lectura deconstructiva, la crítica del logocentrismo, la noción de "diferencia" (que el propio Homi Bhabha, por ejemplo, opone a la de "diversidad") parecen singularmente aptas para explorar los *lindes*. Sobre esto conviene, sin embargo, levantar algunas reservas, casi siempre pertinentes ante los excesivos entusiasmos del mercado cultural. Creo que la teoría postcolonial tanto como los estudios culturales deberían atender a los siguientes riesgos.

Primero: pese a las ventajas que hemos señalado, la fascinación postestructuralista tiene, para los fines políticos de la teoría postcolonial, sus aspectos que –con el único ánimo de asustar un poquitín– voy a llamar *de derecha*. A saber, la lógica de fetichización de lo "particular", del "fragmento", de la arreferencialidad (que no es lo mismo que el antirreferencialismo), de la ahistoricidad (que no es lo mismo que el antihistoricismo) y, para decirlo todo, del *textualismo*, entendido como la militancia seudoderridiana del "dentro del texto todo/fuera del texto nada". El textualismo, está claro, tiene la enorme virtud de hacernos sensibles a las singularidades de la escritura, las diseminaciones del sentido, y otras ganancias que hemos obtenido sobre la hipercodificada y binarista aridez del estructuralismo "duro", tanto como sobre los economicismos o sociologismos reductores. Sin embargo, no me parece tanta ganancia la posible caída en lo que Vidal-Naquet llamaría el *inexistencialismo* que desestima el *conflicto* entre el texto y la "realidad" –cualquiera sea el estatuto que se le dé a ese término problemático (1995). Si se trata de estudios culturales y postcolonialidades, me voy a permitir, con algunos matices, acompañarlo a Stuart Hall, un pionero en este campo de trabajo, cuando dice:

> Pero yo todavía pienso que se requiere pensar en el modo en el cual las prácticas ideológicas, culturales y discursivas continúan existiendo en el seno de líneas determinantes de relaciones materiales (...). Por supuesto, tenemos que pensar las condiciones materiales en su forma discursiva determinada, no como una fijación absoluta. Pero creo que la posición discursivista cae frecuentemente en el riesgo de perder su referencia a la práctica material y a las condiciones históricas. (Hall, 1994)

La "materialidad" a la que se refiere Hall no es la del materialismo vulgar empiricista. Es aquello que de lo "real" *puede* ser articulado por una teoría que sepa que *no todo* lo real es articulable en el discurso. Pero, entonces, es necesario tener una teoría que reconozca *alguna* diferencia entre lo real y el discurso. Aún en el terreno del "puro significante" de la poesía o la literatura de vanguardia, es discutible que no haya nada "fuera del texto": la literatura más interesante de la modernidad occidental, justamente, es la que explícitamente pone en escena la imposibilidad de que el texto lo contenga *todo* (Kafka o Beckett, por citar casos paradigmáticos). La eliminación de la "realidad" como lo Otro de cuya naturaleza inaccesible el texto se hace síntoma, me parece un empobrecimiento y no una ganancia.

Y ello para no mencionar –dentro de la misma vertiente "textualista"– los riesgos de descontextualización de ciertas expresiones programáticas como la de la "muerte del autor". Sin duda en la obra de Roland Barthes, Foucault o Derrida esta resulta una metáfora de alta eficacia, pero ¿qué pasa cuando en circunstancias históricas y culturales diferentes (como suelen ser las de la producción textual en condiciones "postcoloniales", y en las específicamente latinoamericanas) esa metáfora se *literaliza*? La muerte del autor, ¿puede ser tomada como mero fenómeno textual por, digamos, Salman Rushdie? Entre nosotros, ¿pudo ser tomada como metáfora por Haroldo Conti, por Rodolfo Walsh, por Francisco Urondo, por Miguel Ángel Bustos?

Segundo riesgo: es el de otra forma de fetichismo (paradójicamente complementaria de la anterior), a saber, el de la universalización abusiva, o del "Orientalismo al revés", es decir un esencialismo por el cual se atribuye al Otro una infinita bondad ontológica, y a la propia cultura una suerte de maldad constitutiva tan deshistorizada como la del hipertextualismo. Es decir: dando vuelta el razonamiento de los "modernizadores" más o menos rostowianos, que pretendían que el Centro fuera el modelo que mostraba a la Periferia su indefectible futuro, se hace de la cultura periférica una trinchera de resistencia a los males de la modernización, con lo cual quedamos en el mismo lugar en el que ya nos había puesto Hegel: fuera de la Historia. Latinoamérica y el Tercer Mundo, se nos sugiere, *no deben* pertenecer a la Modernidad, que fue la fuente de todos los males que nos aquejan, según venimos a enterarnos ahora, gracias a ciertas formas del pensamiento postestructuralista, postmarxista y/o postmodernista de

tan buen *rating* en nuestras universidades, y que se precipitan en la condena de cualquier forma de racionalidad moderna o de "gran relato" teórico.

Aclaremos: no cabe duda de que el racionalismo instrumental iluminista, positivista o "progresista" tienen un grado de complicidad imperdonable en el genocidio colonial y en la demonización o la subordinación incluso "textual" del Otro (y, dicho sea entre paréntesis, no solo del Otro "oriental", como lo demuestran entre otras cosas algunos campos de concentración alemanes). Pero, nuevamente: ¿y Marx? ¿y Freud? ¿y Sartre? ¿y la Escuela de Frankfurt, ya que antes la mencionamos? ¿No pertenecen ellos también, a su manera *resistente*, a la racionalidad europea moderna? ¿No son, por así decir, la conciencia *implacablemente crítica* de los límites, las inconsistencias y las ilusiones ideológicas de la Razón occidental, desde *adentro* de ella misma?

Aquella forma de *masificación textual*, pues, que opone en bloques abstractos la Modernidad a la no-Modernidad (sea esta "pre" o "post"), o un Mundo Primero a uno Tercero (donde ahora hay, se sabe, un Segundo excluido) puede ser profundamente *despolitizadora* porque tiende a eliminar el análisis de las contradicciones y fisuras internas de las formaciones culturales, y no solo *entre* ellas, es profundamente *deshistorizante* porque toma la ideología colonialista o imperialista como esencias textuales desconectadas de su soporte material en el desarrollo del capitalismo, es profundamente *ideológica* porque toma la parte por el todo, achatando las tensiones y los *lindes* de la producción cultural, y es teóricamente *paralizante* porque bloquea la posibilidad de que la teoría postcolonial y los estudios culturales constituyan un *auténtico* "gran relato", incorporando las complejidades de la relación conflictiva de la Modernidad con sus múltiples Otros: se podría decir, en este sentido, que lo que la teoría postcolonial está potenciada para revelar y denunciar es justamente que la crítica a los grandes relatos occidentales tiene razón por *las razones contrarias* a las que argumenta el postmodernismo: a saber, porque la gran narrativa de la modernidad es incompleta, es un relato pequeño *disfrazado* de grande, en la medida en que se constituye a sí mismo por la *exclusión* o la "naturalización" de una buena parte de las condiciones que lo han hecho posible, ejemplarmente (pero no únicamente) el colonialismo y el imperialismo.

Tendremos que volver sobre esto. Pero, en todo caso, aunque fuera por las razones inversas, *dispensar* a las culturas periféricas de su inclusión en la

Modernidad es otra manera de excluirlas, cuando lo que se requiere es pensar las maneras conflictivas y desgarradas, incluso sangrientas, de su inclusión en ella.

Desde adentro mismo de una teoría postcolonial que se resiste a abandonar a Marx, Aijaz Ahmad (con buenas razones, me parece) le ha reprochado a Said –y al propio Fredric Jameson, en alguno de sus textos menos felices– hacer del llamado "Tercer Mundo" una quimera homogénea y sin fisuras en su identidad de víctima, y de la cultura europea un bloque sólido de voluntad de poder imperialista, racista y logocéntrico (Ahmad, 1993). Como si *ambas* esferas (celestial una, infernal la otra) no estuvieran atravesadas por la lucha de clases, la dominación económica, étnica o sexista, la corrupción política, la imbecilidad mediática, en una palabra, todas las lacras del capitalismo tardío transnacionalizado, que hoy en día no tiene "lado de afuera". Claro está que le debemos muchas de esas lacras a la historia de la dominación imperialista y neocolonial que ahora llamamos "globalización". Pero *justamente por eso* es necesario que veamos también los lindes *internos* que atraviesan nuestras propias sociedades, nuestras propias lenguas, nuestras propias producciones culturales. Así como el Primer Mundo debería recordar *sus* propios lindes internos, de los cuales no siempre puede estar orgulloso, sería bueno recordar, por ejemplo, que la exquisita lengua francesa, con la que la cultura rioplatense tuvo siempre estrechas "relaciones carnales", a la que nuestra literatura siempre le ha envidiado su papel progresista de profunda unidad cultural, era hasta no hace mucho apenas el dialecto hegemónico de la Ile de France; que, en 1789, el 70% del pueblo que hizo la revolución llamada "francesa" *no* hablaba francés, sino occitano, bretón, *langue d'oïl* o vasco, y que la celebrada unidad cultural bajo la lengua francesa se impuso muchas veces a sangre y fuego, por un feroz proceso de colonialismo "interno" (Cfr. Calvet, 1973). No hay documento de civilización que no lo sea también de barbarie.

También los latinoamericanos, precipitándonos muchas veces en la defensa irrestricta de nuestras literaturas y culturas "nacionales", olvidamos a menudo nuestros propios lindes internos: preferimos encantarnos con nuestro reflejo homogéneo y cristalino en el espejo de ese Otro que nos han construido las culturas del centro para mantener *alguna* esperanza de que allá lejos queda una macondiana tierra incontaminada por el barro y la sangre de la Historia globalizada: con lo cual, está claro, nos condenan a unos cuantos cientos de

años de soledad, en la espera de que nuestras literaturas sigan construyendo su "alegoría nacional", como la llama Jameson en su famoso artículo sobre "La literatura del Tercer mundo en la era del Capitalismo Multinacional" (1980). Y conste que cito críticamente a Jameson solo para extremar mi argumento, puesto que estoy hablando del que posiblemente sea el más inteligente y sutil teórico marxista de la literatura con que cuenta hoy en día el Primer Mundo, admirable por ser de los pocos que en el vientre mismo del "pensamiento débil" postmoderno no ha depuesto las armas de la crítica. Pero también él, en el fondo, quiere alimentar aquella esperanza, quiere absolutizar ese lugar del Otro, postulando que *toda* la literatura del Tercer Mundo no es otra cosa que la construcción textual de la "alegoría nacional" y la búsqueda de la Identidad perdida a manos del imperialismo y el colonialismo. Pero es un flaco favor el que así nos hace, pasando un rasero igualador por nuestros conflictivos lindes y por esos nuestros malentendidos originarios que señalábamos más arriba, bloqueando la visión del campo de batalla cultural que constituye la literatura latinoamericana (para no hablar en general del "Tercer Mundo", esa entelequia de los tiempos en que había otros dos).

Es hora de que seamos claros: no hay tal cosa como *la* literatura del Tercer Mundo; no hay tal cosa como *la* literatura latinoamericana; no hay ni siquiera tal cosa como *la* literatura argentina, cubana o mexicana. Por supuesto que –para circunscribirme a *las* literaturas argentinas– no niego la fuerte presencia de algo así como una "alegoría nacional" en las obras de Marechal, de Martínez Estrada, o más atrás, de Sarmiento o Echeverría. Pero habría que hacer un esfuerzo ímprobo para encontrarla en Macedonio Fernández, en Bioy Casares o en Silvina Ocampo, o aún en el propio Borges, que siendo un escritor mucho más "nacional" de lo que la crítica suele advertir, sin embargo, la Argentina es para él, más bien al contrario, una alegoría del Mundo. Incluso, como puede leerse en *El aleph*, un punto infinitesimal en una casa de un barrio escondido de Buenos Aires puede contener el Universo entero: ¿y qué tal suena eso, en todo caso, como alegoría de la globalización al *revés*?

Podríamos hacer el razonamiento, justamente, al revés, para mostrar que la función "alegoría nacional" de la literatura no es privativa de Latinoamérica ni del Tercer Mundo: ¿acaso no podrían leerse *Rojo y negro* de Stendhal o *La guerra y la paz* de Tolstoi como alegorías nacionales de esas sociedades que tienen

que reconstituir su entera identidad después de las catástrofes de la Revolución francesa o la invasión napoleónica? ¿No podría leerse como alegoría nacional el *Ulises* de Joyce, que traspone la epopeya homérica, es decir la propia acta de fundación de la literatura occidental, a las calles irreductiblemente *locales* del Dublín de principios de siglo? Claro está que aquí se me objetará con mis propios argumentos: justamente porque –al revés de lo que sucede con Francia, con Irlanda o con Rusia– Latinoamérica no ha *partido* de una auténtica Identidad Nacional, es que necesita alegorizarla mediante la literatura de manera semejante a como Hegel y los románticos alemanes lo hicieron en su momento mediante la filosofía. Lo admito: yo mismo he empezado por plantear esa hipótesis; pero lo que estoy intentando mostrar ahora es que esas diferencias son *históricas*: tienen que ver con el desarrollo particular, "desigual y combinado", de los distintos *segmentos* mundiales definidos y delimitados por las transformaciones del modo de producción capitalista, y no suponen una diferencia de "naturaleza, ontológica.

Insisto: no es bajo la homogeneidad de la alegoría nacional, aun cuando ella efectivamente exista en muchos casos, que se encontrará la *diferencia específica* de las literaturas latinoamericanas, o por lo menos no la más interesante.

Más bien al contrario, estoy convencido de que nuestras literaturas –con su enorme fragmentación y diversidad estética y cultural, por no decir lingüística (pues hay una "lengua" rioplatense como hay una "lengua" caribeña)– nuestras literaturas, digo, constituyen en todo caso un modo de usar las lenguas llamadas "nacionales" en descomposición como alegoría de un mundo que se nos ha vuelto ajeno, y en buena medida incomprensible, pero no porque estemos fuera de él, en algún limbo de Alteridad solidificada: estamos *dentro* del mundo capitalista globalizado, pero lo estamos como está un turco en Berlín, un argelino en París o un chicano en Nueva York: en una situación de conflicto con nuestros propios lindes, que por otra parte no son solo nacionales, sino también de *clase*, aunque esta sea una categoría que el "textualismo" y el "multiculturalismo" postmoderno tienda a hacernos olvidar.

Las literaturas de alegoría nacional, quiero decir, de todos modos, no son leídas ni producidas de la misma manera por aquellos para quienes la "Nación" es un mero coto de caza y depredación, que por aquellos para quienes es un dolor interminable e insoportable, una "pesadilla de la que no se puede despertar", como decía el propio Joyce de la Historia. Tal vez sea esta inconsciente

resistencia a alegorizar el Horror, a *estetizarlo* para volverlo tranquilizadoramente comprensible, lo que haya impedido a la literatura argentina, por ejemplo, tener la gran novela del llamado Proceso. Y no hay "estudio cultural" ni "postcolonial" que pueda hacerse cargo de eso, que pueda integrar al *texto* de la teoría ese *plus de horror* indecible que sostiene nuestra Historia. Dicho sea esto no como un llamado para *desesperar* de la teoría, sino todo lo contrario: para volverla eficaz señalándole sus *lindes*; para ponerle un límite que nos permita ver lo que hay más allá de ella, lo que solo una *praxis* de construcción permanente, en la lucha interminable por el sentido, nos permitirá interrogar. Como diría el mismo Sartre: ahora no se trata tanto de lo que la Historia nos ha hecho, sino de qué somos *nosotros* capaces de hacer con eso que nos ha hecho.

4.

Pero hay una segunda cuestión, más general y "filosófica", si se quiere decir así, a la que ya nos hemos referido de paso y que ha producido equívocos a nuestro juicio lamentables en la corriente principal de las disciplinas preocupadas por la cultura (incluyendo a la teoría literaria). La imposibilidad de un pensamiento histórico está ligada también –para las teorías "post"– a la crisis de la Razón Occidental y de sus ideas de Sujeto y Totalidad. Puesto que esas nociones son características de la Modernidad (o sea, para decirlo sin los eufemismos de la jerga "post", del capitalismo), *todo* el pensamiento moderno queda masivamente identificado con una Razón y un Sujeto monolíticos y omnipotentes en su voluntad totalizadora e instrumentalista de conocimiento utilitario y dominación. Paradójicamente, esta es una imagen a su vez monolítica y *falsamente* totalizadora de la Modernidad. Porque, por tercera vez, ¿qué pasa con, por ejemplo, Marx o Freud? Ellos son los *datos anómalos* de esta imagen, aquellos que precisamente *desmienten* esa autoimagen "moderna" de omnipotencia de la Razón y del Yo, mostrando las heridas internas no cicatrizables de la Modernidad: nociones como la de lucha de clases o la del sujeto dividido denuncian los quiebres irreconciliables consigo mismos de esas "totalidades" del Yo, de la Sociedad, de la Historia, identidades solidarias en su completamiento abstracto, *ideal*, del *modo de producción* que sostiene a la "civilización"

moderna. De un modo de producción donde *todo* el pensamiento puede ser un acto de violencia a veces insoportable, cuya máxima pretensión es, decía Nietzsche, "la más formidable pretensión de la filosofía en la máquina platónica del racionalismo occidental: hacer todo manejable, hasta el amor".

Hay, pues, al menos dos imágenes de la Modernidad: la imagen homogénea "ilustrada" de la historia moderna como progreso indetenible de la Razón, imagen *compartida* por la crítica del antimodernismo "post" (como reflejo especular de simetría invertida, podríamos decir), y la imagen dialéctica, desgarrada y "autocrítica" que nos transmiten Marx y Freud *desde adentro mismo de la propia modernidad*, como constitutivo "malestar en la cultura" en conflicto permanente con las ilusiones sin porvenir de una Razón instrumental. De una Razón cuyos límites y perversiones internas, radicalizando una vía abierta por Weber, van a ser mostradas –hasta las últimas consecuencias y de manera implacable– por Adorno y la Escuela de Frankfurt (Adorno y Horkheimer, 1968). Es decir: por los amargos herederos de una teoría crítica de la Modernidad que en su época está *obligada* a pensar el Terror, está obligada a pensar la *experiencia límite* de la humanidad occidental: la del campo de concentración y el exterminio en masa, que (y es absolutamente *imprescindible* no olvidar esto) es una experiencia, o mejor un experimento, *de la Razón*.

En efecto, es el inmenso mérito de la Escuela de Frankfurt el haber tenido el coraje de no sumarse al coro biempensante de almas bellas que atribuyeron esa experiencia extrema a un inexplicable abismo de irracionalidad desviadora de la Historia y del Progreso: como si no estuviera en las posibilidades mismas de la forma dominante de la racionalidad moderna (de la racionalidad instrumental capitalista sobre la que habían alertado, de diferentes maneras, Marx y Freud). Como si la verdad no fuera –para ponerlo en las también famosas y terribles palabras de Benjamin– que todo documento de civilización es *simultáneamente* un documento de barbarie. Es su mérito, repito, haber visto esto sin por otro lado sucumbir a la tentación del irracionalismo o el cinismo.

Es claro que, pese a la radicalidad inédita de esa "experiencia extrema", Adorno y sus compañeros podían haber advertido aún antes esta ironía trágica. La podían haber advertido, por ejemplo, en el lugar *fundacional* que para el pensamiento de Occidente tiene, según hemos visto, el genocidio americano (y más tarde, de todo el mundo no europeo bajo el colonialismo), en la

autoconstitución etnocéntrica y racista de su propia imagen civilizatoria, de su propia imagen de racionalidad "moderna", del Sujeto cartesiano, de una "totalidad" histórica identificada –como puede vérselo aún en Hegel– con la "Razón" de la acumulación capitalista europea, pero de la cual queda expulsada (por exclusión, por disolución en el silencio, o por liso y llano exterminio) el "Otro" que en primer lugar permitió la constitución de esa imagen. Esto también es algo, quizá, que Freud podía haberles explicado a los filósofos historicistas y "progresistas". Es decir: podía haberles explicado que la Totalidad de la Razón solo puede plegarse sobre sí misma "tapando" imaginariamente el agujero de una Particularidad inasimilable, de unos *desechos*, de unas *ruinas* del Yo racionalizante, cuya *renegación* es precisamente la condición de existencia de la Totalidad. O sea: podía haberles explicado, en el fondo, lo mismo que auto-contradictoriamente ya habría explicado *el propio Hegel* (un filósofo en este sentido mucho más "materialista" que todos los positivistas que lo acusan de espiritualismo) si en su época hubiera tenido un Freud que lo "interpretara": a saber, que es precisamente la existencia del Particular lo que constituye la condición de posibilidad del Universal, y simultáneamente la que demuestra la imposibilidad de su totalización, de su "cierre"; demuestra que –dicho vulgarmente– el Universal viene fallado de fábrica. O –en una terminología más actual y sofisticada– que el Otro con mayúscula *es*, constitutivamente, un Otro *castrado*. Tan "castrado" como esa Totalidad Originaria a la que indefectiblemente se alude cuando se habla de una ontológica "Identidad Nacional".

Pero esto, desde ya, es algo muy diferente a la manía "post" de pontificar sobre la lisa y llana *desaparición* de las identidades y los "sujetos". Para empezar, ni Freud ni Lacan, por ejemplo, hablaron jamás de semejante desaparición, sino en todo caso de la *división* del sujeto, lo cual es otra manera de hablar de la castración del Otro, de la imposible *completud* simbólica de la identidad. Pero, justamente: esa imposibilidad hace más necesarias (si bien inconscientes) las *articulaciones* entre, por ejemplo, la identidad de clase y la de los "movimientos sociales", para retomar este problema que está en la actual picota. Y es obvio que este problema no puede ser pensado hoy del mismo modo en que podía haber sido pensado por Marx, pero ello no argumenta en contra de Marx, sino *a su favor*: demuestra que también la articulación de las identidades colectivas está sujeta a la *materialidad histórica*.

Y ya que estamos en tren de reconocer méritos es sin duda una gran virtud de la "teoría postcolonial" (Said, Spivak, Bhabha *et al.*) la de haber *reintroducido* la historia –es decir, la *política* en sentido fuerte– en los estudios culturales, retomando la línea "subterránea" de la historia de los vencidos, incluso en un sentido benjaminiano, al mostrar de qué diversas y complejas formas las *ruinas* del colonialismo siguen relampagueando hoy en los discursos y las prácticas del mundo (no tan) *post*-colonial. Pero no deja de ser un mérito ambiguo: si por un lado el recurso a las teorías y técnicas de análisis "post" y a ciertos autores-guías (Foucault, Lacan, Derrida, De Man) permiten a los pensadores postcoloniales *refinar* extraordinariamente sus categorías de análisis frente a las antiguas teorizaciones antiimperialistas (digamos las de un Lenin o las múltiples versiones de la teoría dependentista), especialmente en lo que hace a la crítica cultural e ideológica, por otro lado, y con escasas excepciones –Aijaz Ahmad es quizá la más notoria–, el recurso prácticamente *exclusivo* a esas metodologías implica el casi completo abandono de formas de pensamiento (Marx, Freud, la Escuela de Frankfurt) que, como lo venimos defendiendo enfáticamente aquí, siguen siendo *indispensables* para una totalización de la crítica a un modo de producción en buena medida constituido también por la experiencia colonial y postcolonial.

Por otra parte, y paradójicamente, la reintroducción de la dimensión histórico-política por parte de la teoría postcolonial adolece con frecuencia de un exceso metafísico y a la larga deshistorizante (lo que posiblemente también se explique por el recurso masivo a los textualismos "post"), que cae en ciertas ontologías sustancialistas muy similares a las propias de la vieja denominación de "Tercer Mundo", como entelequia indiferenciada en la que todos los gatos son pardos: es problemático, por ejemplo, aplicar el mismo tipo de análisis a la producción cultural de sociedades nacionales –o a la de las metrópolis en relación a dichas sociedades "externas"– que lograron su independencia política formal ya muy entrado el siglo XX (digamos, la India, el Magreb o la mayor parte, si no todas, de las nuevas naciones africanas) y, por otra parte, a las naciones (todas las del continente americano, para empezar) que conquistaron dicha independencia durante el siglo XIX, en alguna medida como subproducto de las "revoluciones burguesas" metropolitanas –en particular la francesa, aunque también la revolución anticolonial norteamericana y las

crisis metropolitanas– y mucho antes de que se constituyera como tal el sistema estrictamente imperialista y neocolonial.

Aunque no sea este el lugar para estudiar a fondo el problema, tiene que haber diferencias enormes entre la autoimagen simbólica y/o la identidad imaginaria de un país –digamos, Argelia– constituido como tal en el marco de un sistema de dependencias internacionales plenamente desarrolladas, de "guerra fría" entre "bloques" económicos y políticos conflictivos, de un Occidente en camino a un "capitalismo tardío" en proceso de renovación tecnológica profunda, con "carrera armamentística" y peligro de guerra atómica, con plena hegemonía de la industria cultural y la ideología del consumo, etcétera, y por otra parte un país –digamos, la Argentina– constituido un siglo y medio antes, cuando nada de esto existía ni era imaginable. Es obvio que la producción cultural y simbólica de dos sociedades tan radicalmente diferentes en sus historias es por lo menos difícilmente conmensurable. Pero además, está esa otra diferencia fundamental de la que hablábamos antes: mientras las revoluciones anticoloniales del siglo XIX (las latinoamericanas en general, repetimos que con la única excepción de Haití) fueron hechas por las *élites* económicas locales que buscaban un mayor "margen de maniobras" para sus negocios y por lo tanto una mayor autonomía respecto de los dictados de la metrópolis, y solo bajo su férrea dirección permitieron cierto "protagonismo" popular, las revoluciones anticoloniales o postcoloniales del siglo XX (de Argelia a Vietnam, de México a la India, de China a Grenada, de Cuba a Angola, de los *mau-mau* a Nicaragua, etcétera) fueron *fundamental y directamente* asumidas por las masas plebeyas, por la conjunción de fracciones de la clase obrera y el campesinado, por el "pueblo", más allá o más acá de que esos movimientos hayan sido luego absorbidos (o abiertamente traicionados) por las *élites* emergentes. Esto no solo les dio a esos movimientos un carácter completamente diferente a los del siglo anterior desde el punto de vista de su *praxis* política, sino que en el plano teórico la diferencia misma obliga a reintroducir la perturbadora (pero persistente) cuestión de *clase*. Más adelante veremos que por supuesto esta no es la *única* cuestión: en análisis como los ya canónicos ensayos "proto postcoloniales" de Frantz Fanon sobre la Revolución argelina, las cuestiones étnicas, de género, de psicología social y culturales en general tienen una importancia de primer orden; pero la tienen, precisamente, en su

articulación –siempre específica, no reductible– con la cuestión de clase. De todos modos, lo que nos importaba destacar ahora es el hecho mismo de la diferencia entre seculares "estilos" revolucionarios, que impiden su homologación bajo fórmulas teóricas generales. Pretender ponerlos en la misma bolsa implica una homogeneización ella sí reduccionista y empobrecedora, aunque se haga en nombre de Lacan o Derrida.

Eso es lo que a veces ha sucedido –para volver a un caso ya citado– aún con pensadores tan complejos como Jameson, cuando han intentado interpretar toda la literatura del "Tercer Mundo" bajo el régimen hermenéutico global de la "alegoría nacional", con lo cual sale el tiro por la culata y se obtiene, para continuar con la figura, lo peor de dos mundos: por un lado se dice una obviedad de un grado de generalización poco útil (*cualquier* producto de la cultura de *cualquier* sociedad transmite en alguna medida imágenes "nacionales"), por otro lado se pasa un rasero unificador que tiende a suprimir toda la riqueza de las especificidades estilísticas, semánticas, retóricas, etcétera, que –tratándose de obras de arte– conforman propiamente hablando la *política* de la producción estética, que también está, entre paréntesis, atravesada por la dimensión histórica: en este sentido, ¿cómo podría compararse a, digamos, los ya nombrados Naghib Mahfuz o Hani Kureishi con, digamos, Sarmiento o Borges? Y ello para no mencionar que, aun comparando entre contemporáneos, aquella diferencia entre las respectivas historias suele ser decisiva para la estrategia de interpretación y lectura: no es difícil encontrar "alegorías nacionales" –aun descontando el monto de reduccionismo de la especificidad estética que supone leer bajo ese régimen de homogeneización– en autores provenientes de sociedades de descolonización reciente que todavía están luchando por la propia construcción de su "identidad"; la tarea es menos simple en los provenientes de sociedades de descolonización antigua, en todo caso sometidas a otros procesos de dependencia, neocolonialismo o "globalización subordinada". Pero aun cuando es posible encontrarla de manera más o menos transparente (lo cual es más fácil en las literaturas de las naciones no rioplatenses, con una identidad étnica y cultural más compleja y contradictoria) resulta patente que ella se construye de un modo radicalmente distinto al de las sociedades que, como decíamos, todavía pugnan por encontrar su "identidad", solo muy recientemente enfrentadas al problema de la "autonomía" nacional.

Y el problema se complica aún más cuando –como ocurre a menudo en los estudios culturales y los teóricos de la postcolonialidad– se amplía el concepto de "postcolonial" para incluir a las minorías étnicas, culturales, sexuales, etcétera, *internas* a las propias sociedades metropolitanas, ya sea por vía de la diáspora inmigratoria de las excolonias o por la opresión multisecular de las propias minorías raciales (indígenas y negros en casi toda América, por ejemplo). La extraordinaria complejidad que puede alcanzar la "alegoría nacional" de un autor negro o chicano de Nueva York, de un autor pakistaní o jamaiquino en Londres, de un autor marroquí o etíope en Paris, un autor turco en Berlín, a lo cual podría agregarse que fuera mujer, judía y lesbiana, esa extraordinaria complejidad de cruces entre distintas y a veces contradictorias situaciones "postcoloniales" no deja, para el crítico –si es que quiere ser *verdaderamente* "crítico" y no simplificar en exceso su lectura– otro remedio que retornar al análisis cuidadoso de las estrategias específicas de la producción literaria en *ese* autor, de las singularidades irreductibles del *estilo*, vale decir: para ponernos nuevamente adornianos, de las *particularidades* que determinan su autonomía específica respecto de la *totalidad* "postcolonial".

Hace no mucho un autor norteamericano no muy conocido, Patrick McGee, inspirándose, asimismo, en Adorno, pero también en Lacan, ha utilizado un argumento semejante a este para discutir algunas de las posiciones del "padre" de la teoría postcolonial, Edward Said. En efecto, en un libro por lo demás notable en muchos sentidos (Said, 1997), Said escribe: "Todas las formas culturales son híbridas, mixtas, impuras, y ha llegado el momento, para el análisis cultural, de reconectar su crítica con su realidad"; a continuación de lo cual critica a la Escuela de Frankfurt (como lo hemos hecho, al pasar, nosotros, aunque se debe hacer una excepción con Marcuse) por su silencio ante la cuestión del imperialismo y el colonialismo, si bien admite que esto es así para la mayor parte de la crítica cultural de los países metropolitanos, con excepción de la teoría feminista y de los estudios culturales influidos por Raymond Williams y Stuart Hall (y nosotros agregaríamos, entre otros, a dos autores notoriamente concernidos por la cuestión, Sartre y Pasolini). Sin embargo, como señala McGee, el propio énfasis de Said en el carácter fetichizador de las categorías de análisis estético-dominantes en las metrópolis apunta hacia la pertinencia histórica de la *lógica* de la teoría adorniana (McGee, 1997).

En la *Teoría estética*, por ejemplo, la obra de arte autónoma no "trasciende" la historia, sino que se constituye como una *forma histórica específica*, que depende de la "separación de las esferas" socioeconómica y estética característica de la cultura burguesa, y que se remonta por lo menos al siglo XVIII, a mediados del cual, casualmente, con Baumgarten y luego con Kant, la Estética se autonomiza como disciplina. Si se ignora la autonomía de la obra de arte, entonces se supone que la relación entre la obra y su contexto es inmediata y transparente. Se asume que el "mensaje" de la obra está completamente contenido en su significado, independientemente de la "forma". Semejante análisis, por lo tanto, ignora o al menos sobresimplifica la relación *sintomática* de la obra con su contexto histórico, en este caso su contexto post-Ilustración (que incluye, claro está, el contexto "postcolonial", aunque Adorno no lo mencione). En cambio, cuando Adorno describe la obra de arte, leibnizianamente en apariencia, como "mónada sin ventanas", su intención no es separarla del contexto histórico, sino articularla como *forma* social específica. Según Said, en la medida en que *esta* forma social es propia y única de Occidente, "es un error argumentar que las literaturas no-europeas, esas con más obvias filiaciones con el poder y la política, pueden ser estudiadas *respetablemente*, como si su realidad fuera tan pura, autónoma, y estéticamente independiente como la de las literaturas occidentales".

A esto puede replicarse, por supuesto, de varias maneras. Empecemos por reproducir algunos de los argumentos de McGee con los que concordamos plenamente, para luego exponer algunos propios. Como dice McGee, esta manera de pensar entraña el peligro –paradójico y contradictorio con los propósitos mismos de Said– de menospreciar el placer propiamente *estético* que se puede obtener de la lectura de los textos postcoloniales, "tercermundistas" o como se los quiera llamar, puesto que sugiere para dichos textos una "simplicidad" artística que desestima su real complejidad y sofisticación. Pero, justamente, si "toda obra de arte es híbrida, mixta e impura", y Said hace de eso una condición de su complejidad estética, cuánto más híbridos, mixtos e impuros –por las razones ya apuntadas– serán los textos "postcoloniales" en general, sometidos en mayor medida aún al entrecruzamiento de lenguas, culturas y constelaciones simbólicas heteróclitas, y en particular los textos latinoamericanos, construyendo sus propias "alegorías" sobre las ruinas del equívoco primigenio

de sus "culturas nacionales". ¿Por qué, entonces, negarles a ellos tal complejidad para reducirlos a una mera cuestión de "contenido", de "filiación con el poder y la política" inmediata y transparente? No es que esta filiación no exista, y probablemente sea *cierto* que ella es más evidente, por necesidades históricas, que en las "altas" literaturas metropolitanas.

Pero se trata de una cuestión de grado y no de naturaleza, que no afecta a la importancia de la *forma estética* en que dicha "filiación" se articula para darle a cada obra su diferencia específica de *estilo*.

Pero entonces –agregaríamos nosotros– si el carácter de autonomía estética de la obra es tan válido para los textos postcoloniales como para los europeos, recíprocamente *no es cierto* que la literatura europea sea *intrínsecamente* tan "autónoma", "estéticamente independiente" y por lo tanto "respetable" como parece creerlo Said: en primer lugar, aunque parezca una perogrullada (pero es una perogrullada que Said no parece tener en cuenta), la literatura y la cultura europea en general *no es ajena* –todo lo contrario– a la cultura no-europea, si se recuerda lo dicho más arriba sobre la importancia del colonialismo para la propia constitución de la "identidad" europea moderna. En segundo lugar, la literatura y la cultura europea está tan atravesada como la no-europea por "el barro y la sangre" de la Historia, solo que sus "estrategias de contención" ideológica (como las llamaría el propio Jameson) son más sutiles y sofisticadas, por la sencilla razón de que han tenido más tiempo y mayor necesidad de desarrollarse.

Pero, al igual que sucede en *cualquier* literatura o texto estético, su autonomía relativa respecto de esas "estrategias de contención", las estructuras en buena medida inconscientes y "deseantes" de su "productividad textual" (para recordar esa noción de Julia Kristeva), frecuentemente rompen sus propios condicionamientos, y lo hacen en el terreno de la especificidad y la singularidad de su *forma estética*. Como lo subraya provocativamente el propio Adorno, "la junta militar griega sabía muy bien lo que hacía cuando prohibió las obras de Beckett, en las que no se dice ni una palabra sobre política". Por lo tanto, no es principalmente en la *naturaleza*, nuevamente, de las obras metropolitanas y postcoloniales donde debería buscarse la diferencia (que por supuesto existe, tanto en el registro de la "forma" como del "contenido"), sino en la *mirada* del crítico, que debería aplicarse a encontrar las maneras específicas en que

actúan las contradicciones internas a unos y otros textos, la manera específica en que ese trabajo textual particular *sintomatiza* la relación con la totalidad histórica, tan compleja y sofisticada en unos y otros, aunque por razones distintas.

En verdad, un teórico como el nombrado Aijaz Ahmad (1997) ha llegado a sugerir que estas *faltas*, combinadas con los *excesos* del postestructuralismo, implican el peligro ya no de licuar el potencial radicalismo político de la teoría postcolonial, sino de precipitarla directamente en el conservadurismo, en la medida en que el recurso teórico a la diseminación del sentido, la disolución de las identidades ideológico-políticas y el textualismo pueden ser tema de apasionantes debates académicos, pero tienden a separar la teoría de cualquier forma de compromiso político con las prácticas de resistencia: "Las formas materiales de activismo son así sustituidas por un compromiso textual que visualiza a la *lectura* como la única forma apropiada de hacer política" (*ídem*). Sin embargo, no es que Ahmad adopte una actitud de militancia "populista" contra la teoría. Como tampoco lo hace Bart Moore-Gilbert al proponer, sugestivamente, que

> la teoría postcolonial ha sido decisiva para hacer visibles las interconexiones entre la producción cultural y las cuestiones de raza, imperialismo y etnicidad (...) pero ciertamente se puede argumentar que aún queda mucho por hacer en el campo postcolonial. Como lo he sugerido antes, el área de las *cuestiones de clase* todavía ha sido insuficientemente considerada, incluso en el análisis del discurso colonialista, y lo mismo puede decirse respecto de la *cultura popular*. (Moore-Gilbert, 1997; subrayados nuestros)

Tanto Ahmad como Moore-Gilbert, sin embargo, descuidan un poco unilateralmente, en nuestra opinión, un factor del cual ya señalamos sus ambigüedades, pero del que ahora quisiéramos rescatar su pertinencia. La teoría postcolonial –a veces incluso a pesar de sí misma– ha hecho el gesto para nosotros muy importante de reintroducir una dimensión no solo histórica sino *estético-filosófica* en las ciencias sociales, contribuyendo, por así decir, a despositivizarlas. El problema es que lo ha hecho por la vía exclusiva y excluyente de la filosofía y la teoría estética "post", cuando una mayor atención –no necesariamente excluyente, desde ya– a la *dialéctica negativa* (en el sentido de un Adorno, pero también, a su manera y aunque no la llame así, de un Sartre)

permitiría pensar una relación más compleja y conflictiva entre, digamos, la Parte y el Todo: por ejemplo, para nuestro caso, entre la "parte" *ficcional* de una noción como la de "cultura nacional", y por otro lado los efectos materiales buenos o malos de esa ficción, y cuya "bondad" o "maldad" no puede ser decidida en abstracto, por fuera de las relaciones de fuerza que atan la "Parte" latinoamericana al "Todo" de un mundo que cada vez menos parecemos estar en condiciones de *no elegir*, al tiempo que cada vez más parece transformarse en aquella "pesadilla de la que no podemos despertar".

Pero, llegados hasta aquí, no podemos sustraernos de hacer(nos) una pregunta incómoda (que, por supuesto, no estaremos en condiciones de responder acabadamente): ¿qué relación podemos *pensar*, finalmente, entre nuestra "latinoamericanidad" y esa cultura occidental que nos ha constituido en *su* Otro?

La primera tentación es la de responder(nos) que, como latinoamericanos, y por obvias razones históricas, tampoco podemos "distraernos" del hecho de que la cultura occidental *es*, también, *nuestra*, en mayor medida quizá de lo que lo es para Asia o África, aunque no necesariamente por mejores razones. Lo es, sin duda, ambigua y conflictivamente: lo es como desgarrado "linde" o *in-between* que todavía (aunque menos en el Río de la Plata que en el resto del continente) guarda la memoria de ese desgarramiento inicial.

Esto no es ninguna novedad: los más lúcidos pensadores "postcoloniales" –pienso, entre los argentinos, en una riquísima tradición que va desde Echeverría, Sarmiento o Alberdi hasta, digamos, Martínez Estrada o Murena– han sentido ese desgarramiento como *el* problema cultural mismo de América "Latina". En todo caso, lo que constituiría una "novedad" sería el decidirse a plantear de una buena vez una batalla frontal para *reapropiarnos* de lo mejor de esa cultura como arma *contra* lo peor y desde *nuestra* situación de "desgarrado *in-between*": desde una situación de Mismo/Otro, por lo tanto, que permitiría –en una proximidad crítica despojada de la fascinación del "aura"– mostrar a Occidente como Otro de sí mismo, a la manera de Marx, Nietzsche o Freud. Y no es que esto no haya sido hecho antes –ahora pienso, por ejemplo, en un Mariátegui–, pero el abandono de esa empresa en las últimas décadas significaría que, kierkegaardianamente, semejante "repetición" apareciera como una *novedad*.

Aunque, a decir verdad, hay, en América Latina, una excepción notable tanto por su práctica como por la reflexión teórica que su propia práctica le

provoca: el *movimiento "antropofágico"* brasileño, a partir de Oswald de Andrade y su continuidad en poetas–críticos como Haroldo de Campos. En efecto, como punto de partida para abordar el problema de la "identidad cultural" y la legitimación del desarrollo "nacional" del trabajo intelectual en los países "subdesarrollados", los poetas concretistas de esa generación fueron capaces de recuperar desde el emblemático *Macunaíma* de Mario de Andrade hasta las tesis críticas sobre el *logocentrismo* de origen platónico (y de proyección, diríamos ahora, "orientalista") de Jacques Derrida. La "identidad" brasileña fue concebida, así, como la constante *construcción* de una diferencia, búsqueda que *en sí misma* es el "modo brasileño" de ser universal. El propio Haroldo de Campos desarrolla esta perspectiva *des-centralizante* en sus estudios sobre el desarrollo del barroco latinoamericano, sobre el modelo de la antropofagia oswaldiana, que "digiere" otras culturas "vomitando" lo que no le es útil a aquella construcción diferencial. Nuestras culturas, tal como son hoy, no tuvieron infancia –nunca fueron *infans*: no-parlantes: nacieron ya "adultas", hablando complejas y múltiples lenguas culturales pero ajenas. "Articularse como diferencia en relación con esa panoplia de universalia, he ahí nuestro nacer como cultura propia" (Cfr. De Campos, 2000). Algo semejante –con toda la modestia del caso– hemos intentado sugerir nosotros mismos, al hablar en otra parte de la cultura argentina como de un *pentimento* (retomando la metáfora pictórica de las capas superpuestas de pintura en los cuadros de pintores "arrepentidos" de su obra anterior, y que con el paso del tiempo empiezan a entreverse por detrás de la nueva pintura; también podíamos haber hablado, para el caso, de *palimpsesto*, a la manera de Gerard Genette): capas superpuestas y en competencia, de las cuales el "cuadro" final –aunque siempre provisorio– es el testimonio de su *conflicto*, de la cultura "propia" como *campo de batalla* bajtiniano, en el que no se trata tanto de los "temas" como del *acento*, del predominio de la "lengua" y el "estilo" (Grüner, 1995). Otra vez, se trata aquí de la tensión *política* irresoluble entre el Todo que solo es Todo porque reniega de su parte que lo hace *parecer* Todo, y la Parte que lucha por el reconocimiento de su conflicto con el Todo, y en esa misma lucha se arroja hacia un horizonte nuevo.

Pero, de todos modos, este "descargo", como hemos dicho, sería engañoso. Lo sería, en primer lugar, personalmente, puesto que el autor de este texto ha sido (mal o bien) *formado* principalmente en esa cultura, y no ve razón alguna

para renunciar a servirse de ella críticamente. Aun así, ese dato autobiográfico es trivial. Lo realmente importante son las razones teóricas, históricas y “alegóricas” que legitiman el llamado a un retorno de las grandes cuestiones excluidas –empezando por los fundamentos “utópicos” de nuestra “identidad”– como matriz y plataforma de lanzamiento de una *construcción* de *nuevos* fundamentos para *pensar y practicar* un futuro “fin de las pequeñas historias” también para Latinoamérica y para la Argentina. Es decir: de regresar de la hermandad de las hormigas hacia el horizonte de la rama dorada.

Bibliografía

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max. (1968). *Dialéctica del Iluminismo.* Buenos Aires: Sur.

Ahmad, Aijaz. (1993). *In Theory.* Londres: Verso.

Ahmad, Aijaz. (1997). Culture, nationalism, and the role of intellectuals. En E. M. Word y J. B. Foster (Eds.), *In Defense of History: Marxism and the Postmodern Agenda.* Nueva York: Monthly Review.

Bhabha, Homi. (1996). *The location of culture.* Londres: Routledge.

Calvet, Jean-Louis. (1973). Le Colonialisme linguistique en France. *Les Temps Modernes, 324-6*.

Chakravorty Spivak, Gayatri. (1996). *Outside in the Teaching Machine.* Londres: Routledge.

De Campos, Haroldo. (2000). *De la razón antropofágica y otros ensayos.* México: Siglo XXI.

De Martino, Ernesto. (1977). *La Fine del Mondo. Contributo all ‘Analisi delle apocalissi cultural.* Turín: Einaudi.

Fraser, George H. (1945). *La rama dorada*. México: FCE.

Grüner, Eduardo. (1995). La Argentina como pentimento. En Eduardo Grüner, *Un género culpable.* Rosario: Homo Sapiens.

Hall, Stuart. (1994). *Critical Dialogues in Cultural Studies.* Londres: Routledge.

Huntington, Samuel P. (1996). *El choque de las civilizaciones.* Buenos Aires: Paidós.

Jameson, Fredric. (1980). Third-World Literature in the era of Multinational Capitalism. *Social Text, 19.*

Jameson, Fredric. (1991). *Ensayos sobre el postmodernismo.* Buenos Aires: Imago Mundi.

McGee, Patrick .(1997). *Cinema, Theory, and political risponsibility in contemporary culture* Cambridge: Cambridge University Press.

Moore-Gilbert, Bart. (1997). *Postcolonial Theory: Context, practices, politics.* Londres: Verso.

Said, Edward. (1989). *Orientalism.* Londres: Penguin.

Said, Edward W. (1997). *Cultura e imperialismo.* Barcelona: Anagrama.

Sartre, Jean-Paul. (1966). *Qué es la literatura.* Buenos Aires: Losada.

Vidal-Naquet, Pierre. (1995). *Los asesinos de la memoria*. México: Siglo XXI.

Zizek, Slavoj. (1994). *Tarrying with the Negative.* Londres: Verso.

Vuelve, todo vuelve...

(Para una revisión revisada del revisionismo de nuevo revisionado: recordando a Milcíades Peña)*

La falsa historia es el origen de la falsa política.

Juan B. Alberdi

Es sorprendente la facilidad y solidez con que las leyendas conquistan un lugar en la ciencia de la historia.

León Trotsky

Reemplazar un mito con otro es no ganar nada: es dejar el pasado al servicio de las tácticas del presente.

George Steiner

Como se sabe, en la Argentina cada tanto se vuelve a inventar la pólvora (o, para nuestro caso, el dulce de leche y la birome, cuando no la picana eléctrica). La reciente fundación de un instituto de historia revisionista mediante decreto presidencial ha levantado una polvareda polémica sobredimensionada y con rancio olor a naftalina. ¿O no? ¿Estamos repitiendo como *novedad* las deshilachadas polémicas que vienen entrando y saliendo en la cultura argentina desde por lo menos la década del 20? ¿O estamos disimulando tras ellas "las

* Extraído de Grüner, Eduardo. (2012, enero). Vuelve, todo vuelve...*Topia*. Disponible en https://www.topia.com.ar/articulos/vuelve-todo-vuelve%e2%80%a6#_ftn1. [Contribución al debate sobre la creación del Instituto Histórico Manuel Dorrego].

tácticas del presente"? Desde ya: a nadie se le escapa –no debiera escapársele– que entre nosotros (como en casi todas partes) los debates historiográficos han servido para ventilar, y a veces enrarecer el aire de, los diferendos y confrontaciones políticas del presente. No hay, en principio, nada que objetar: "Hacer historia no es reconstruir los hechos tal cual se produjeron, sino recuperarlos tal como relampaguean en este instante de peligro", sentenció célebremente Walter Benjamin. De acuerdo: el problema, en *esta* discusión, consistiría en primer lugar en discernir *cuál es*, y para quién, el "peligro" –y no lo decimos inocentemente: una reconocida ensayista argentina ha sugerido que la creación de ese instituto podría ser "peligrosa". Y, en segundo lugar, podríamos preguntarnos si los *términos* en que se está dando la polémica no implican una enésima versión de esos "binarismos" maniqueos –a veces muy útiles para ocultar *otras* complicaciones y complicidades– a los que no hemos dejado de *no acostumbrarnos* en nuestras "batallas culturales", incluidas las de los últimos años. Y aclaremos, por si hace falta: no se trata de encontrar, o de inventar a los apurones, una "tercera posición", equilibrada o mediadora, entre las dos en juego. Si no, si pudiéramos, de patear un poquito ese tablero con otras *clases* de términos. Nuestros epígrafes, a su manera condensada, anticipan en cierto modo nuestras conclusiones (provisorias, como siempre): si Nietzsche decía "No hay hechos: solo hay interpretaciones", bien podemos agregar nosotros: y toda interpretación se convierte en un *hecho* que oculta su propia *hechura*, su "proceso de producción". La historia, no cabe duda, es una política del presente proyectada hacia el pasado. Lo que no es tan fácil es discernir –por detrás de *los* discursos dominantes (hay más de uno)– *cuál es*, exactamente, esa política.

Ensayemos.

1.

No tenemos tiempo –aún si tuviéramos la suficiente competencia– de hacer aquí la compleja, y a menudo confusa, *historia de la historia* del llamado "revisionismo histórico". Baste señalar que su pre-nacimiento, aún inorgánico y nebuloso en términos ideológicos nítidos, coincidió, *grosso modo*, con los fastos oligárquico-liberales del primer Centenario (donde, entre otras cosas, se empezó

el cuestionamiento todavía "poético-literario" del optimismo positivista agroexportador, y *simultáneamente* de la "invasión" inmigrante que disparó las discusiones sobre el "criollismo" y los primeros escarceos a propósito de una "identidad nacional", con textos como *La restauración nacionalista* de Ricardo Rojas o *El Payador* de Lugones), y sus "retornos" o recomienzos más chisporroteantes se produjeron, por ejemplo, en el pasaje entre las décadas del 20 y 30 (crisis económica y ascenso de los fascismos a nivel mundial, localmente consolidación y debacle del radicalismo, golpe de Uriburu), en el período de ascenso del peronismo –ya con algunas inflexiones más "populistas", y en algún caso incluso "obreristas"–, luego en el contexto de la radicalización "nacional-popular" de buena parte de la juventud de clase media (especialmente universitaria, expresada en el auge de las "cátedras nacionales" en las décadas del 60 y primeros 70), y así. Es decir: *siempre* en etapas políticamente "dramáticas" –por así decir– de la vida nacional, y *siempre* vinculando la historia a la política, y más ampliamente a la politización de la *cultura,* incluso hasta cierto punto la cultura "de masas" –el revisionismo logró a menudo una apreciable presencia mediática, y en cierto modo creció *con* los medios: en los años 60 no era demasiado raro ver en la televisión a historiadores como José María Rosa o Fermín Chávez; y en otro plano, tuvo buena influencia "letrística" en el *revival* de la música folklórica de principios de los 60 (Rimoldi Fraga *et al.*), para no olvidar al celebérrimo Jabón Federal, con su inquietante mazorquero en el logotipo.

A este respecto, convendría al menos interrogar un módico mito heroico que se ha hecho reverdecer en estos días –y de paso preguntarnos *para qué sirve*, hoy, este "mito"–: no es estrictamente cierto que la versión revisionista fuera *tan* ignorada, "ninguneada" o sepultada por la cultura oficial (que tampoco fue tan homogénea como se dice: algunas vertientes del revisionismo, miradas retrospectivamente, *pertenecieron* plenamente a alguno de los rincones de esa cultura oficial): en muchos casos tuvo ciertamente buena prensa, aunque solo fuera por una siempre rentable apuesta "escandalizadora" por parte de los medios o las editoriales. Sí es mucho más cercano a la verdad que la cultura oficial académico-universitaria y "científica" a menudo lo ignoró con una mezcla de desdén, sospecha y alarma por su recusación de la supuesta "objetividad" metodológica y del positivismo liberal más o menos sofisticado y polvoriento. Y esta "alarma" ante las inflexiones "vulgares" del ensayismo

histórico-político revisionista, por lo visto, y a juzgar por ciertas reacciones un poquitín histeroides que se han escuchado recientemente, parece mantener su un poco raída vigencia claustral. Pero la Academia, o la vanidad "cientificista", o en su momento la tediosamente interesada e igual de "vulgar" y mentirosa (aunque disimulada por el prestigio de la traducción ilegible del Dante) versión Mitre/López de la historia, no son *toda* la cultura oficial. También lo es la industria cultural que transformó a muchos de los productos revisionistas en razonables –y a veces algo más– *best-sellers*. Hay una zona de la cultura oficial –por ejemplo, la ligada a las diversas corrientes del nacionalismo "derechoso" que *siempre*, incluso durante el peronismo "clásico", tuvo un peso nada despreciable en la cultura– que *siempre* guardó un lugarcito para el revisionismo.

Porque, seamos claros: el revisionismo inicial es una amalgama ideológica de nacionalismo de derecha (en algunos casos directamente proto-fascista o falangista), antiliberal y antidemocrático pero también rabiosamente antisocialista cuando no antipopular y aristocratizante –"antiburgués" por derecha, digamos–, xenófobo, racista, católico-tradicionalista, hispanófilo-oscurantista con nostalgias carlistas, militaristas adoradores de "la hora de la espada" (aunque el *hombre* Lugones, con sus permanentes "bandazos" ideológico-políticos y su impostado panteísmo, les resultara francamente fastidioso), algunos de sus representantes habían sido ocasionalmente colaboradores de la Liga Patriótica de Manuel Carlés de siniestra actuación durante la Semana Trágica de 1919 (y es bueno recordar, de paso, que Carlés era *radical*, y lo bastante "consecuente" como para renunciar a su cargo de profesor en el Nacional Buenos Aires cuando se produce el golpe contra Yrigoyen), etcétera. Hay diferencias internas, desde luego, y ya analizaremos ciertos matices para no ser injustos, pero los rasgos dominantes fueron esos. En fin, nada que remotamente pueda resultar simpático, hay que pensar, a quienes hoy fundan un instituto con ese apelativo (es cierto que toman la precaución de bautizarlo con el nombre de Manuel Dorrego, víctima de uno de los crímenes individuales más alevosos e injustos que cometió el unitarismo liberal-oligárquico en la primera mitad del siglo XIX, y no con el de Rosas, como el otro instituto ya existente desde la década del 30 y todavía actuante, que sepamos).

Por supuesto, cualquiera tiene derecho a apropiarse de una etiqueta para a su vez matizarla o directamente cambiarle su sentido. Tampoco esto es nuevo:

el mote de “revisionistas”, dentro del variopinto y desordenado movimiento nacionalista argentino, le cupo también a las vertientes *nacional-populares* y “pequeñoburguesas” de Forja (Scalabrini Ortiz, Jauretche, Dellepiane), al “centro” nacionalista-peronista (José María Rosa, Fermín Chávez), al peronismo más decididamente de izquierda (Ortega Peña, J. W. Cooke), o a una genérica “izquierda nacional” (el “Colorado” Ramos, Hernández Arregui, Puiggrós, Galasso, Spilimbergo), y hasta hay quienes, hoy, en prueba de la pluralidad del instituto, procuran deslizar bajo la etiqueta el nombre de... Milcíades Peña. Ya volveremos sobre esto. Digamos por ahora que aunque esa “resignificación” sea perfectamente legítima *en principio*, conviene no olvidar que en su *origen* –y un origen inevitablemente marca a una “identidad”– el revisionismo surgió con nombres como los de los hermanos Irazusta –que, si no nos equivocamos, son quienes acuñaron la palabra–, Carlos Ibarguren o Ernesto Palacio, cuyos idearios tampoco ellos homogéneos (hubo diferencias importantes entre los Irazusta y Palacio por un lado, e Ibarguren y sus seguidores por el otro, respectivamente agrupados en los que Zuleta Álvarez atinadamente llama *nacionalismo republicano* y *nacionalismo doctrinario*)[1] de todos modos se acercaban, de conjunto, mucho más a *aquellas* significaciones que a ninguna “izquierda”, por más elásticamente que tomemos esta etiqueta, si bien es cierto que su “derechismo” es a menudo confusamente ecléctico (sus simpatías no llevaron a los Irazusta hasta propiciar una “revolución” antirrepublicana y corporativista –no fue eso, pese a cierta vocinglera declamatoria, el golpe de Uriburu–, sino a sostener que la Constitución de 1853 había sido envilecida por los “excesos de la democracia” y la “demagogia hacia las masas”; y por otra parte no fueron pocos los contactos entre estos nacionalistas y sectores liberal-conservadores “republicanos” de derecha: Matías y Marcelo Sánchez Sorondo, padre e hijo, constituyen una suerte de “alegoría familiar” de esto, pero muchos de ellos –no, otra vez, los Irazusta, que ya en 1932 comenzaron su tibia reivindicación de Yrigoyen– actuaron de manera harto más material una colaboración con el gobierno conservador de Justo una vez desaparecido el *nacionalista-a-medias* Uriburu, sin parar muchas mientes en que el *in-Justo* entregara a cuatro manos la economía nacional en las faldas del denostado imperio británico:

[1] Cfr. *El nacionalismo argentino* (Zuleta Álvarez, 1975; T. 1).

para ellos el anti-radicalismo, y ni hablar el anticomunismo, venía *antes* que ningún antiimperialismo consecuente).

¿Hasta dónde puede *estirarse*, pues, el significado del significante "revisionismo"? Si se trata simplemente de aplicarlo a todos quienes se propongan una *revisión* crítica de la historia o la cultura "oficiales", ¿por qué no usarla, por ejemplo, para Martínez Estrada –que *revisó* fuertemente, por cierto, y entre muchas otras cosas, la versión "oficial", más o menos lugoniana, del "gaucho de mármol" Martin Fierro? ¿O a David Viñas –que *revisó* con inédita radicalidad la historia "oficial" de la literatura argentina? ¿O, para llevar las cosas al colmo del absurdo, a Borges –que *revisó* tantos de los mitos de la cultura nacional? ¿Y –ni qué hablar– a Milcíades Peña, que, colmo de "revisionista", no se contentó con "revisionar" a la historia-Mitre, sino también a los "revisionistas"?

La respuesta es simple: ninguno de estos autores era, en el sentido estricto y estrecho en que suele entenderse ese mote, *nacionalista* (ya discutiremos el caso Peña, como anunciamos). Y el revisionismo –fuera de derecha, de centro o de izquierda– jamás dejó de reconocerse en *esa* filosofía política, la del nacionalismo. Pero entonces, hay que "bancarse" que tanto el primer revisionismo como el nacionalismo tienen su acta de fundación ubicada en el extremo *derecho* del espectro ideológico local. Es difícil –casi pensaríamos que imposible– que el instituto de marras *reivindique* como suyos los nombres de Ibarguren, Irazusta, Palacio, Pico, Carulla, Sánchez Sorondo, o aún el último Lugones. Si fuera así –lo veremos–, ¿no significaría eso *amputar* una buena y sustantiva parte –la "fundacional", para colmo– de lo que significa el título de "revisionista"? ¿No sería renunciar a asumir el revisionismo como un *campo de batalla*, y de los más importantes, de entre los muchos que prodigaron las "batallas culturales" argentinas (la cuestión, claro, es si en la actualidad *vale la pena* conservar ese "campo de batalla" un tanto vetusto, como si nada hubiera cambiado en la Argentina desde los años 60; dejaremos ese debate para más adelante)? Nos tememos que sí. Y que entonces, sustrayendo y sustrayéndose a esa batalla interna, el instituto termine, aunque por el lado sedicentemente "popular-progresista", haciendo *justamente lo mismo* que –en una suerte de "retorno de lo reprimido"– hizo el *mainstream* revisionista de derecha: cambiar unos monumentos por otros, pero sin alterar la arquitectura unilateralmente *monumental* de la historiografía nacional "oficial" y burguesa. Que es,

paradójicamente, lo que ya había hecho el mitrismo, incluidas sus variantes de "izquierda", que llegaron incluso hasta el estaliniano PC (Partido Codovillista). Y que es –y nos permitimos sospechar que no sea por azar– una manera de evitar el debate sobre los *actuales* "binarismos" pretendidamente herederos de los históricos.

2.

Ahora bien: para seguir aclarando, entiéndase que *de ninguna manera* estamos diciendo –dialéctica obliga– que aun las expresiones más de derecha del nacionalismo revisionista hayan carecido en su hora de interés "cultural". Para empezar, un interés *estilístico* y ensayístico-literario. Los principales de entre los originarios autores revisionistas (los Irazusta, Palacio, Ibarguren, Jacovella, etc.) fueron eruditos con una sólida cultura clásica, grandes escritores y temibles polemistas, con una prosa adusta y vociferante que sabía cargarse con la ironía fina y la socarronería poética, implacable en los epítetos y siempre ingeniosa y creativa en la retórica. Eso era algo compartido con los igualmente grandes ensayistas del nacionalismo católico de derecha como Ignacio Anzoátegui, Ramón Doll o el padre Leonardo Castellani, quienes –pese a su hispanofilia– habían mamado y habían sabido "españo-criollizar" lo mejor del estilo de esos tumultuosos escritores de la derecha pre-fascista francesa que fueron Barrés, Maurras, Péguy, Drumont (y por esa vía, claro, absorbieron el pensamiento político-filosófico de Burke, Bonald, De Maistre, Donoso Cortés y toda la pléyade de importantes pensadores "contrarrevolucionarios" y restauracionistas que dio la Europa del siglo XIX).

Esa enjundia ensayística y estilística *pasó*, en general, fue *transmitida*, con la correspondiente modificación de sus posiciones ideológicas, a las otras variantes político-culturales del nacionalismo popular, el peronismo, e incluso –y quizá sobre todo– de la "izquierda nacional" (es palmario el caso de Abelardo Ramos, una de las plumas más regocijantes del ensayismo histórico-político argentino del siglo XX, aun cuando muchas de sus conclusiones sean muy discutibles, y su propia trayectoria política haya terminado bastante patéticamente). Aunque solo fuera por eso –y no es poco, cuando se lo compara

con el sopor repetitivo de buena parte de nuestros *papers* académicos– en el revisionismo de derecha se trata de gente a la que *vale la pena* leer (no importa las arcadas ideológicas que puedan producirnos la mayoría de los *contenidos* de su escritura), como sigue valiendo la pena leer, digamos, los ensayos de Céline, de Ezra Pound o de T. S. Eliot. Si se nos disculpa una módica "provocación", sería una verdadera pena que el instituto Dorrego, por ejemplo, no recuperara críticamente para las nuevas generaciones el placer ambiguo, contradictorio, enojoso, pero placer al fin, de ese estilo polémico impardable que hoy casi no se practica. Sería como privarse de leer a Sarmiento, a Alberdi, a Murena, o en otro andarivel ideológico, a Astrada, a Viñas, a Alcalde, a Rozitchner.

Pero no es solo eso, sigamos haciendo un esfuerzo más para ser "dialécticos". El revisionismo nacionalista de derecha *pensó* apasionadamente al país, eso no se le puede negar, y en muchos sentidos lo pensó de una manera *nueva*, fresca, inaudita en comparación con la historia liberal "normal" (si bien, en términos estrictamente historiográficos, reconociendo algún vago antecedente como Adolfo Saldías y Ernesto Quesada; y sin olvidar, ya que de binarismos apresurados hablamos, que como lo señaló Noé Jitrik recientemente, Mitre *apoyó* la elaboración de la historia de la confederación de Saldías). Y con *momentos* de no fácilmente descartable verdad: el problema, por supuesto, es la articulación de esos fragmentarios "momentos" con la *totalidad* de un pensamiento insanablemente reaccionario. Dentro de la cultura "para-oficial" u "oficiosa" –es decir, la que deja afuera las expresiones de la izquierda más radicalizada, de las que no estamos hablando ahora–, son *ellos* los que, desde la derecha, captaron más agudamente el anquilosamiento falsario e hipócrita de la "democracia" liberal-burguesa que actuaba de tranquilizador disfraz legitimante de la excluyente república oligárquica. Y son *ellos* los que, desde la derecha, combatieron aguerridamente contra el positivismo ramplón y el "materialismo vulgar" que, aún en sus versiones menos burdas y más "progres" (Ingenieros, Ramos Mejía o Juan B. Justo) revestía de "cientificidad" el apuntalamiento "por izquierda" de las estructuras más cuestionables de esa república "granero del mundo". Y son *ellos,* incluso (sobre todo por obra de Rodolfo Irazusta, seguramente el más inteligente y "flexible" del movimiento, que en su hora supo elogiar y profundizar las críticas al pacto Roca-Runciman hechas por el comunista Rodolfo Ghioldi), los que, desde la derecha,

introdujeron en el letargo político de la "ciudad letrada" la denuncia antiimperialista –porque, a pesar de su derechismo, eran pensadores de una nación *dependiente* y semicolonial, que no podía tener aspiraciones imperiales, y cuyo nacionalismo era necesariamente *"defensivo"*–, lo cual los llevó a sostener la "objetivamente correcta" posición neutralista ante las guerras interimperialistas mundiales. Y son algunos de *ellos* los que (es el caso del Ernesto Palacio "peronizado", por ejemplo), desde la derecha, aceptaron alguna variante de "nacional-populismo".

Pero, por supuesto: lo hicieron desde la *derecha*. A la seudodemocracia oligárquico-burguesa con su formalismo liberal no se les podía ocurrir oponerle una democracia "popular" con protagonismo de masas –¡no digamos ya una democracia más o menos "soviética", perspectiva que llenaba de horror y angustia paranoica a su catolicismo ultramontano irredento!–; al imperialismo anglo-norteamericano no se les podía ocurrir oponerle un movimiento de liberación nacional dirigido por la clase obrera y los sectores oprimidos –como el que por aquellos años se había formado en Nicaragua alrededor de la figura de Sandino, por ejemplo–; y su lucha estético-literaria contra el positivismo y el "cientificismo" academizantes fue ella misma marcadamente *estetizante*, basada en un espiritualismo teológico-tomista o un misticismo romántico (lejanamente inspirado en las etéreas exaltaciones americanistas de Rodó o de Rubén Darío), y no por ejemplo –porque pedirles "marxismo" sería un despropósito risible–, en la muy densa renovación historicista-idealista de la filosofía alemana de fines de siglo XIX y principios del XX (el neokantismo o el neohegelianismo de Dilthey o Rickert, la fenomenología de Brentano o Husserl; aunque sí figurara seguramente en sus lecturas *La decadencia de Occidente* de Spengler, desde ya), si bien se puedan detectar marcas poco rigurosas y trabajadas del intuicionismo bergsoniano o el "actualismo" pre-mussoliniano de Giovanni Gentile.

Es decir: era imposible para ellos adoptar una perspectiva *de clase*; ni siquiera una consistente perspectiva de clase *burguesa nacional*, que por supuesto *no existía* como tal "clase" –y *sigue* sin existir, pero esa es otra discusión de la que no nos privaremos aunque sea brevemente– en esa (y esta) Argentina dependiente/neocolonial, que ya desde Rivadavia *y Rosas* (tendremos que volver sobre este punto polémico) había decidido ser la combinación entre "granero

del (*para* el) mundo" y boca de recepción de las mercancías industrializadas europeas, especialmente británicas. La conformación económica, política, ideológico-cultural e incluso geográfico-territorial de un país todo él organizado por el embudo portuario-porteño-bonaerense –un "país" que por lo tanto no era una *nación*, ni siquiera una *nación burguesa*, en el estricto sentido moderno (y esto, nuevamente, llegó a admitirlo el propio Rodolfo Irazusta)–, esa conformación *no podía* producir una auténtica "clase (burguesa) nacional". Lo cual no significa que no fuera un país *capitalista* –otro debate decisivo sobre el que también deberemos volver–: pero es un capitalismo sin capitalistas "nacionales", transnacionalizado desde el origen, con su desarrollo burgués deformado, amputado y rengo desde el principio. Los revisionistas de derecha, que *pertenecen*, conscientemente o no, a uno de los aspectos de esa configuración (no en vano su héroe histórico máximo es Rosas) son nacionalistas *sin nación* (tampoco "tiene" nación la clase oligárquico-liberal europeísta, claro está, pero a ella o bien no le importa, o su ideología autojustificadora la ha convencido de que esa no-nación es *su* "nación"; que el partido de Bartolomé Mitre se llame "Nacional", y su periódico "La Nación" es tan solo un amargo sarcasmo).

En suma: nacionalistas burgueses sin nación ni burguesía nacional, posición de clase sin clase, y cuyo reaccionarismo cerril les impide mirar como *protagonistas* históricos a las que *sí*, en cambio, podrían ser *clases "nacionales"* en un sentido más o menos "gramsciano" (el proletariado urbano y rural, el campesinado pobre y los sectores populares más oprimidos, etcétera), la ideología de los revisionistas-nacionalistas queda, por decirlo vulgarmente, pedaleando en el vacío. De allí su espiritualismo violento y su escolasticismo rabioso, de allí su "fascismo" (o nazi-falangismo) estéril, como síntoma paradójico de adopción de una ideología *extranjera*, ya que la suya no podía tener un referente *nacional* (una vez más, el astuto Irazusta se percató de este contrasentido, y se opuso enérgicamente a la denominación de "fascistas", ya que para él esta era una "ideología foránea", tanto como el liberalismo anglófilo). De allí, decíamos también, su completa ausencia de una perspectiva sólida *de clase* (lo cual, como suele suceder, los lleva en los hechos a muchos de ellos a hacer el "trabajo sucio", a expresar en voz alta y estridente los pensamientos más *inconfesables* de la clase dominante, como la xenofobia y el antiobrerismo; y lo cual hace que la clase dominante los "rechace", como se rechaza al pariente

loco que dice la verdad oculta sobre la mugre de la familia; pero no deja de ser la *misma* familia, con sus “internas”, como todas).

Y de allí también, entonces, que ante la ausencia de un abordaje *estructural* de la historia argentina, su “revisión” propiamente historiográfica se haya limitado a aquel cambio –“superestructural”, si se nos permite– de “monumentos” que mencionábamos: descolgar el retrato de Rivadavia para poner en su lugar el de Rosas (elegido, como es lógico, por su personalidad de Restaurador hispanófilo, tenebroso, clerical y despótico, Jefe del Orden por excelencia e impulsor de la Mazorca –la “policía brava” de la provincia de Buenos Aires de su época–, aunque con sus rasgos “populistas”). Es un binarismo antidialéctico, insistamos, que no pone en *cuestión* las complejidades de una situación en la cual *ambos* representaban fracciones –a menudo enfrentadas violentamente, claro, pero tampoco eso es una gran novedad en cualquier sociedad “burguesa” en estado de parto– de la *misma* clase dominante en formación.

No es que falten, en sus enjundiosos textos, análisis económicos y políticos, ciertamente. Pero en general, están tratados bajo una lógica, digamos, *conspirativa*, donde la maldad o el interés personal espurio y la ideología “antinacional” o “vendepatria” de los personajes individuales, o las maquiavélicas operaciones de la “Pérfida Albión” (todas cosas que también existieron, va de suyo) adquieren una dimensión protagónica que obtura cualquier investigación sobre las *estructuras* económicas, sociales, políticas y culturales, y ni hablar sobre las formas (o *des*-formas: las que podían darse en la época) de “lucha de clases”, o tan siquiera de objetivos *proyectos* de clase para la organización del nuevo país burgués. Hay, sí, una excepción notable: la de una serie de asombrosos artículos publicados en 1940 por Bruno Jacovella nada menos que en *Nueva Política*, el periódico de Ibarguren –es decir, el más filo-fascista de los grupos nacionalistas-revisionistas del momento–, y que bien pueden interpretarse como un germen de la “izquierda nacional” (e incluso yendo algo más lejos). Allí Jacovella combinaba, desprejuiciadamente, la Teología Política de Carl Schmitt con el concepto marxista de *lucha de clases*, para afirmar que “se había llegado a una situación de enfrentamiento entre la burguesía, aliada a la oligarquía, y el proletariado”, y por lo tanto “era imposible pensar la política al margen de las clases y sus ideologías”, y luego criticaba por “reaccionarios” a los sectores nacionalistas que no comprendían que se estaba asistiendo a la

"muerte de la clase dominante" y que un auténtico nacionalismo debía acompañar al proletariado en su lucha[2].

Pero, como decíamos, se trata de una excepción. La norma suele ser que toda perspectiva de análisis en términos de *clase* constituya un límite ideológico infranqueable. Esta limitación del análisis los conduce ocasionalmente a verdaderos dislates, como cuando los Irazusta, en medio de su encendida diatriba contra la política del imperialismo británico y sus socios locales, intentan demostrar que la "oligarquía" que gobierna la Argentina en los años 30 *nada tiene que ver* con la clase de los grandes terratenientes, pues ninguno de los funcionarios de primera línea del gobierno es poseedor de tierras (como sí lo eran, vale aclararlo, los Irazusta, aunque en pequeña escala). O sea: no se les ocurre que la "clase política" gobernante pueda llevar adelante una *política de clase*, aunque sus dirigentes no pertenezcan "empíricamente" a las clases dominantes materialmente beneficiarias de esa política, y además, en muchos casos *sí* pertenecían. El espiritualismo idealista y escolástico del revisionismo nacionalista de derecha deja todo, en definitiva, en manos de los grandes *individuos* (mítica y maniqueamente opuestos como los ángeles y los demonios de la historia), los "héroes históricos" a la manera de Carlyle o Hegel, y en todo caso, de un igualmente mítico Estado "ético" y todopoderoso que habría que construir a la manera de un Mussolini, aunque basado en las tradiciones hispano-católicas "acriolladas" y sin someterse a las recetas "foráneas".

Desde ya que la función histórica, política y simbólica del Líder, objeto de grandes "identificaciones de masa", es algo *real,* como lo ha mostrado profundamente Freud en su *Psicología de las masas.* Pero en estos revisionistas originarios los "nuevos" Héroes flotan en el *topos uranos* de la Idea de Nación, muy por encima de las masas, las clases, las relaciones de producción locales e internacionales. En este sentido (ideo)lógico profundo, nada sustantivamente distinto a "la historia de Mitre". Los héroes son otros, claro: los caudillos federales, y en primerísimo primer término Rosas (¡a quien consideran –y lo siguen haciendo los revisionistas actuales, contra toda prueba objetiva de la

[2] Jacovella (1940: 13-15; citado en Zuleta Álvarez, 1975: 458-59). De más está decir que Jacovella fue expulsado sumariamente de *Nueva Política* y tuvo que recalar en *Orden Nuevo*, el periódico de los Irazusta y Ernesto Palacio –donde ya escribían, entre otros, Jauretche y Scalabrini Ortiz.

historiografía– el Gran Jefe del "federalismo"!). No estamos diciendo, va de suyo, que esos caudillos federales –entre los cuales habría que hacer, además, cuidadosas y detalladas distinciones– representaran el *mismo* proyecto político, y ni siquiera los *mismos* intereses de clase, que el de los unitarios (Rosas, en el fondo, sí: fue el más astuto de nuestros grandes "unitarios"). Estamos diciendo que ese "cambio de figuritas", esa inversión especular, *en modo alguno* puede por sí misma dar cuenta de la complejidad de las situaciones históricas.

3.

Es algo diferente, en principio, el caso de los *otros* revisionismos, los más "democráticos", "progresistas" o de "izquierda". Los enemigos principales (Rivadavia, Sarmiento, Mitre, la "línea Mayo-Caseros", el imperialismo anglo-norteamericano) son desde luego los mismos, con la excepción relativa y parcial de la izquierda (relativa y parcial, porque la canallesca componenda del PC con la Unión Democrática de 1946 ofreció *también* ese argumento contra "la izquierda" en general, en un *pars pro toto* a veces no exento de algún macartismo "benévolo"). Aquí sí figuran, claro, las masas, las variables económico-sociales, y hasta la "lucha de clases", al menos como enunciado. La actitud ante Rosas es más ambigua –aunque *en el fondo*, lo veremos, no tan diferente. La influencia –no sin deformaciones y amputaciones teóricas– del marxismo "desestalinizado" se hace sentir, y no solamente en casos obvios como el de Abelardo Ramos, que proviene del trotskismo. Este punto particular es un tema no demasiado bien estudiado de la historia de las ideas en la Argentina: ¿*cuáles* fueron, exactamente, los componentes "marxistas" que pasaron al revisionismo de "izquierda"? La heterogeneidad de origen de los nuevos intelectuales revisionistas que se volcaron al peronismo (y ese "vuelco" no fue siempre cómodo en términos teórico-historiográficos: el propio Perón, en el período 46/55, *nunca* se mostró especialmente interesado en el revisionismo, y *nunca* rompió nítidamente con la "línea Mayo-Caseros": ¿acaso, si vale como símbolo, los ferrocarriles "nacionalizados" no se llamaron Sarmiento, Mitre, Roca, Urquiza, lo que motivó amargas quejas por parte de Jauretche entre otros? Y hubo varios de esos revisionistas-nacionalistas –otra vez se destacan en esto los

Irazusta– que criticaron duramente lo que interpretaban no sin razones –otro tanto hizo Milcíades Peña desde la izquierda– como una *continuidad* de los lazos con los intereses británicos por parte de Perón, cuyo enemigo manifiesto en 1946 había sido EE. UU. y no Inglaterra), esa heterogeneidad, decíamos, es manifiesta: el grupo Forja proviene del radicalismo, Puiggrós del estalinismo, otros como vimos del trotskismo, y no faltaron los exsocialistas y exanarquistas, así como desde luego algunos de los viejos nacionalistas. En ese caldero múltiple y revuelto, igual de múltiples, revueltos y parciales, o truncos, tenían que ser los elementos marxistas que se incorporaron de distintas maneras a un revisionismo remozado y "popularizado".

En todo caso, una actitud teórico-política genérica prevaleció –incluso, con sus inflexiones propias, en la "izquierda nacional". Aunque no se dejó de reconocer, como decíamos, la validez de la categoría "lucha de clases", y por supuesto ahora sí se pensó la historia nacional en términos más claros de *"proyectos"* de clase, todo eso convergía, en definitiva, en una política, hacia "adentro" del país, orientada hacia la *conciliación* de clases representada por el bonapartismo *sui generis* peronista, mientras se mantenía, hacia "afuera", la furibunda diatriba contra el imperialismo y el neocolonialismo. El revisionismo popular y "tercermundista" –que comenzó a surgir contemporáneamente a los movimientos de liberación nacional surasiáticos y africanos, muy especialmente el argelino, y en nuestro continente a la Revolución cubana– tuvo una concepción predominantemente *externalista* del imperialismo y su acción en Latinoamérica, más inspirada en la metáfora de la "ocupación territorial" del colonialismo clásico que en la fusión *estructural* del capital industrial con el financiero también *dentro* de las naciones dependientes, que había teorizado Lenin para la "fase superior" del capitalismo.

No es que no se reconociera que al interior de esas naciones había "clases dominantes" beneficiarias de la lógica semicolonial o dependiente, por supuesto. Pero se tendió a identificarlas en bloque con la "oligarquía" terrateniente y en todo caso con las fracciones burguesas más concentradas y directamente vinculadas a las empresas multinacionales; es decir, con los sectores de aquellas clases dominantes que tenían una relación *necesaria* y casi *mecánica*, inmediata, con el mercado capitalista mundial. Esa excesiva *concentración* de la figura "clase dominante" (y también, en cierto modo, de un genérico

imperialismo, poco atento a las contradicciones interimperialistas que hacían que ciertas fracciones burguesas u "oligárquicas" locales se recostaran en la declinante Inglaterra, otras en la ascendente EE. UU.) dejaba un amplio margen para la invención de una hasta cierto punto fantástica "burguesía nacional" que en teoría *debería* tener contradicciones irreconciliables con el imperialismo y la oligarquía, basándose en la sustitución de importaciones y el mercado interno, y con la cual el proletariado y los sectores populares oprimidos tendrían que articular un frente de clases quizá opuestas en lo *social* pero convergentes en su interés *nacional* (esta distinción ha sido, desde ya, fuente de confusiones gravísimas, a veces con trágicas consecuencias), para "completar" la revolución "nacional" iniciada por el peronismo en 1946, antes de "profundizar" la revolución social (cualquier semejanza con cosas que se escuchan hoy en día es cualquier cosa menos casual): una teoría de las "etapas" que, bien paradójicamente, reconocía su origen –salvo para quienes eligieron *des-conocerlo*– en el más crudo estalinismo del muy gorila PC (y lo todavía más paradójico para nuestra discusión es que la historiografía "oficial" del PC codovilista era la línea "Mayo-Caseros", que hacía de Rivadavia o Mitre grandes héroes de un capitalismo ascendente y objetivamente "progresivo").

Como sea, *este* revisionismo-nacionalismo de izquierda a su manera repetía las limitaciones teórico-políticas de sus antecesores de derecha, aunque en cierto modo con menos excusas, puesto que estaban en un contexto histórico y político que debió prevenirlos mejor contra determinadas *proyecciones* del presente sobre el pasado. En efecto, en el medio había pasado el decenio peronista, y sobre todo –ya en las décadas del 50 y 60, que son *las* décadas del revisionismo de izquierda– la *resistencia* peronista, que fue una expresión –con todas las desviaciones que se quieran respecto de la "teoría pura", como suele suceder en la historia real– de la *lucha de clases* en las condiciones particulares que ofrecía en aquel momento la Argentina (lo fue *mucho más*, ciertamente, que las "formaciones especiales" de los 60/70, un período donde el término de comparación con la resistencia sería, en todo caso, el Cordobazo). Es decir: esas acciones más o menos espontáneas y clandestinas de una *lucha de masas*, mayoritariamente proletarias, en muchos casos autónomamente organizadas, en la cual, con mayor o menor conciencia, la consigna del *retorno del Líder* era un símbolo de la resistencia a la dictadura "fusiladora" de la fracción

más recalcitrante de la burguesía proimperialista, mientras que para los Jefes –los dirigentes del PJ, la burocracia sindical, e incluyendo al propio Perón– era, como se demostró en 1973, una pura condición de *negociación* con las fracciones dominantes de la burguesía. Vale la pena, a este respecto, ver el estupendo y emocionante documental *Los resistentes*, de Alejandro Fernández Mouján, donde muchos de los ancianos sobrevivientes de la Resistencia hablan sin pelos en la lengua de la "traición" de los dirigentes y del mismísimo Perón, sin por ello dejar de autotitularse "peronistas". Una palmaria demostración de que si durante todo un período el peronismo *expresó* a la lucha de clases en la Argentina –como sostenía John W. Cooke–, también la lucha de clases *se* expresó *al interior* del peronismo, como por otra parte quedó trágicamente claro en 1974.

El revisionismo de izquierda tomó muy poco en cuenta esta dialéctica. En general, sus más conspicuos representantes persistieron en la teoría "etapista" según la cual aún estábamos en la etapa de un *frente* del proletariado y las masas populares con la (¿cuál?) "burguesía nacional", cuya admitida "debilidad" podía ser apuntalada, y en el límite incluso *sustituida*, por el Estado y el Líder (en el caso de la izquierda nacional de Ramos también el Ejército nacional-democrático –otra vieja fantasía del PC– y hasta la Iglesia), que eran así imaginados –a la manera de un hegelianismo "acriollado"– por *afuera* y por *encima* de la lucha de clases. Esta configuración teórico-política *trunca* –que correctamente consideraba al *peronismo* una variable insoslayable de la política argentina, pero desconsideraba o al menos secundarizaba la lucha de clases *dentro* del peronismo– fue proyectada a *toda* la historia argentina anterior al peronismo. Es decir, ¡cuando ni por las tapas existía un proletariado industrial sindicalmente organizado como recién comenzó a conformarse ya entrado el siglo XX para alcanzar su masividad justamente con el peronismo, y al cual mal podía entonces convocárselo a un "frente de clases"! ¡Cuando no existía siquiera un Estado nacional claramente conformado bajo la hegemonía de la fracción dominante de una burguesía que apenas estaba en proceso de nacimiento (¿de qué otra cosa se trataron las luchas civiles desde 1820 hasta prácticamente la generación del 80?)! ¡Cuando *todas* las fracciones de esa incipiente burguesía razonablemente aspirantes a ocupar un rol hegemónico –entre las cuales *no* estaban, como no podían estar a causa del retraso del desarrollo de sus "bases materiales", los

caudillos del interior más empobrecido– ya habían decidido "jugarse" a la completa dependencia de un mercado externo dominado por Inglaterra (y lo habían "decidido" porque no tenían otra posibilidad dentro de las estructuras existentes, y no por alguna congénita "maldad" individual: eran "vendepatrias", sí, pero tenían que *inventar* una "patria" para vender, y eso tuvieron que hacerlo con las condiciones objetivas que encontraron)!

Vale decir: tampoco el revisionismo de izquierda, dadas las premisas teórico-políticas e historiográficas de las que partía, estaba en condiciones de adoptar una perspectiva *estructural* que les permitiera apreciar en toda su complejidad las condiciones materiales y las limitaciones igualmente *estructurales* de la lucha política por el "socialismo" (palabra que siempre estuvo más o menos presente en sus escritos, aunque también siempre definida –cuando se la definía– con extrema vaguedad) en un país como la Argentina. Con esto no estamos diciendo que no sirviera *para nada*: si pudimos rescatar, aunque fuera muy parcial y sesgadamente, alguna de las intervenciones del revisionismo de *derecha*, con mayor razón lo podemos hacer con el de *izquierda*, que al menos introdujo en el vocabulario revisionista-nacionalista algunos términos como "clase", "lucha de clases", "socialismo", "proletariado", etcétera. Sin embargo, este "rescate" es unilateral e insuficiente si al mismo tiempo no percibimos que la traducción política de sus limitaciones teóricas e historiográficas, y viceversa, la *retroproyección* historiográfica de sus opciones políticas, tenían necesariamente que culminar en una plena *identificación* con el reformismo "bonapartista", aunque fuera –como ocurrió en los primeros 70– con métodos presuntamente "revolucionarios" (el foquismo y la vanguardia armada, que son *elitismos* "revolucionarios" perfectamente compatibles con el reformismo, y aún –y quizá especialmente– con el nacionalismo de derecha: ¿o no fueron también, a su manera, "foquistas" urbanos agrupamientos como Tacuara o la Guardia Restauradora Nacionalista?).

Pero lo importante a retener es que, otra vez, si en los revisionistas de derecha pudimos ver nacionalistas burgueses *sin nación* y *sin burguesía*, en los de izquierda nos encontramos ahora con nacionalistas "populares" con una definición tan amplia y "policlasista" de la noción de *pueblo*, que indefectiblemente terminan jugando el juego de al menos alguna fracción de la burguesía, ideológicamente esfumada detrás del "Estado ético" no menos hegeliano e

idealizado que el de sus antecesores de derecha. Y otro tanto vale para sus "héroes" históricos, entre los cuales, aunque parezca asombroso –y si bien, como dijimos, hay una mayor presencia de caudillos más populares como Artigas, Quiroga, Peñaloza–, sigue descollando Rosas. Con muchas mayores ambivalencias, sin duda, puesto que su figura presenta muchas dificultades para ser defendido desde una posición de sedicente "izquierda"; pero *en última instancia* es el "antiimperialista" de Vuelta de Obligado, y *en última instancia* es el líder "gaucho" de las masas pobres de la provincia de Buenos Aires, y *en última instancia* es –aunque en algún caso como el de Ramos se le reconozca su interés objetivo en negociar con los ingleses– el "Bonaparte" (claro que una versión retrógrada, clerical, oscurantista, despótica e ideológicamente reaccionaria, pero "Bonaparte" al fin) que supo *mediar* entre los intereses del puerto porteño y el interior atrasado. Y que "objetivamente" representó un proyecto nacional-burgués radicalmente *diferente y opuesto* al que terminó triunfando en Caseros; y que entonces, con todos sus claroscuros, merece el papel *retroactivo* de fundador de una potencial "burguesía nacional" cuyo "proyecto" fue aniquilado para beneficio del Puerto liberal, que representaba el proyecto contrario, oligárquico y proimperialista.

Pero no. No es tan fácil.

4.

Hay una tercera corriente historiográfica que se preocupó de manera apasionada y rigurosa por develar las lógicas complejas de la historia argentina, y que el actual debate –como era previsible– ha optado por ignorar: la inspirada por un marxismo abierto y complejo, y cuya finalidad era la de desmontar los esquematismos duales y los maniqueísmos simplificadores que reducían la historia argentina a un enfrentamiento a muerte entre "ángeles" y "demonios". Esta corriente, por el contrario, se propuso demostrar que –fuera de manera consciente o no– ese método servía para *ocultar* que esa "batalla cultural" (y a menudo *muy* material, por cierto) era una confrontación "intrahegemónica" *dentro* del mismo campo: el campo de las distintas fracciones de la clase burguesa dominante en formación, *todas* cuyas partes componentes *no tenían otra salida* (no se trata de

las intenciones o las ideologías *individuales*) que el sometimiento –en mayor o menor medida, con mayores o menores tensiones y/o grados de "asociación"– al imperialismo entonces hegemónico en el *sistema-mundo*, el británico.

Esto vale *también* para Rosas, como luego lo examinaremos; anticipemos simplemente, por ahora, que *no es exacto* que con Caseros se haya *anulado* un proyecto nacional-burgués "auténtico", popular y antiimperialista a favor de lo contrario. Caseros –y no lo estamos minimizando, pero hay que ponerlo en su debido contexto– significó el triunfo de una de esas "fracciones" sobre las otras. Los caudillos del interior, por su parte –aunque por muchas razones podrían caernos más "simpáticos" que los otros dos grandes bandos en pugna, el unitarismo y el rosismo– representan otra cosa, y esa "cosa" es una estricta *imposibilidad* histórica. Si bien también ellos podrían inscribirse como otra de las "fracciones" –la de los medianos terratenientes del interior empobrecidos por la competencia "desleal" de las mercancías europeas introducidas por el puerto de Buenos Aires, etcétera– el atraso e incluso la parálisis de sus pequeñas "industrias" artesanales las condenaban, más tarde o más temprano, a su *desaparición* como tal "fracción", en tanto "víctimas" de la lógica económico-social (y sus expresiones políticas) con las que estaba conformándose el país y la región *desde el virreinato del Río de la Plata*. Si en determinadas etapas del conflicto político se apoyaron en Rosas (sin mengua de que, en otras, como sabemos, lo enfrentaron) fue porque resultaba el "mal menor", o por una posición defensiva frente al Puerto, bajo la esperanza utópica de *retrasar* lo más posible su ocaso histórico. Entonces, en este plano, no se trata de "simpatía" (que probablemente la tienen por comparación), ni de una adhesión *moral* a la representatividad más "popular" (que probablemente la tenían también) de esos caudillos, lo cual significaría nuevamente un reduccionismo *ad hominem*, por así decir. Se trata de discernir retroactivamente (eso, entre otras cosas, es "hacer historia") cuáles fueron las *fuerzas materiales* que estaban *realmente* en juego. Y también de discernir, en un segundo momento, qué significa ese primer "discernimiento" para los debates del presente.

Ahora bien: esta corriente historiográfica de la cual estamos hablando –y que genéricamente provino, con sus matices y diferencias internas, del trotskismo– no existía aún de manera sistemática en esos años 30 y tempranos 40 que presenciaron el ascenso del revisionismo histórico. No lo era ciertamente

el "marxismo" del PC o del PS, que ya en esa época y aún antes (recuérdese su oposición "por derecha" a Yrigoyen, a quien identificaban como un "caudillo federal" bárbaro y demagógico) había optado por una versión suavemente "estalinizada" de la historia mitrista y la línea "Mayo-Caseros". Fue esa ausencia la que permitió que el revisionismo nacionalista de derecha (con los matices que hemos visto) tomara a su cargo, casi en forma exclusiva, la impugnación de la *historia-Mitre*, con las serias limitaciones –no solo ideológicas, sino propiamente historiográficas– que también señalamos. Es en este contexto, pues, que hay que entender las alusiones que hemos hecho más arriba a los aportes del revisionismo originario, y principalmente a su introducción del vínculo entre la historia del *pasado* y la política del *presente*. Pero en las décadas del 40, y sobre todo del 50 y 60 –vale decir, en el período de recambio del revisionismo de derecha por el de izquierda– aparecieron pensadores como Liborio "Quebracho" Justo, Luis Franco, y muy sobre todo Milcíades Peña –por supuesto completamente "ninguneados" en los debates actuales– que, para decirlo vulgarmente, "patearon el tablero" de aquellos binarismos que, en el fondo, ocultaban diferentes *versiones* de la historia oficial.

El caso de Milcíades Peña es especialmente importante para las polémicas actuales. Muchos de los que cuestionan la pertinencia actual del revisionismo –y por lo tanto, del Instituto Dorrego– lo hacen en nombre de las corrientes historiográficas que se consolidaron en los últimos 50 años (desde la historia social a la de las "mentalidades", desde el estructuralismo a la "microhistoria", desde la historia de las ideas a la etnohistoria, y así) y que se les aparecen olímpicamente *ignoradas* en la actual reedición del par opositor mitrismo/revisionismo. Pero nosotros estamos hablando precisamente de hace *medio siglo*, del momento de auge del revisionismo de izquierda, cuando ninguna de esas "nuevas historias" había aún aterrizado en nuestras pampas (la escuela de los *Annales*, que data asimismo de la década del 30, en los años 50 todavía era entre nosotros un "secreto de iniciación" de reducidísimos círculos). En aquel contexto, Peña fue un absoluto y asombroso *pionero*. Él fue el *único* que, repitamos, entre la segunda mitad de los 50 y la primera de los 60 (Peña murió trágicamente en 1965, a los 33 años de edad) construyó una interpretación marxista sistemática de la historia argentina –los siete tomos de la *Historia del*

pueblo argentino[3]–, utilizando con pasmoso rigor y creatividad antidogmática los parámetros básicos del materialismo histórico, si bien apelando asimismo a bibliografía no-marxista de incontestable seriedad, y a un monumental volumen de documentación original y fuentes primarias. Con ese instrumental se aplicó en profundidad a desmontar uno por uno los mitos *tanto* de la historiografía liberal *como* de la revisionista, de izquierda y de derecha. Esto es algo fundamental: como se sabe, ignorar a un pensador es solo una manera de neutralizarlo: la otra es falsificar su pensamiento. En la defensa del "neorrevisionismo" ensayada desde ciertos círculos oficiales a raíz de la fundación del Instituto Dorrego, se ha intentado "flexibilizar" la categoría de *revisionismo* para incluir en ella no solo, digamos, a Abelardo Ramos (que, a decir verdad, nunca se reconoció plenamente en esa etiqueta, y por eso acuñó la de "izquierda nacional"), sino al mismísimo Milcíades Peña. Esta es una maniobra incalificablemente burda. Incluso los *auténticos* revisionistas tanto de derecha como de izquierda deberían –si no fuera porque la mayoría ya han muerto– sentirse ofendidos por el abuso, si tomamos en cuenta que fue una corriente de pensamiento que, aunque como dijimos no podía constituirse en alternativa radical, surgió mayormente en *oposición* al poder de turno durante la denominada "Década Infame", mientras que su "reclutamiento" actual se hace *desde* el poder político. En el caso de Peña, que *sí* representó esa alternativa, aun cuando por comodidad quisiera seguir usándose el término –ya dijimos que cualquiera parece tener el derecho de apropiárselo–, habría que hablar en todo caso

[3] Esos siete tomos fueron editados póstumamente entre fines de la década del 60 y principios de la del 70 por Ediciones Fichas (en homenaje a la revista *Fichas* que Peña había dirigido y escrito casi exclusivamente –con la colaboración ocasional de Jorge Schwarzer–, y donde originariamente aparecieron la mayoría de los capítulos de la obra total), hoy prácticamente inconseguible. Sus títulos son: "Antes de Mayo", "El Paraíso Terrateniente", "La Era de Mitre", "De Mitre a Roca", "Alberdi, Sarmiento y el 90", "Masas, Caudillos y Élites", y "El Peronismo: Selección de Documentos". Existe ahora, afortunadamente, una edición reciente en dos volúmenes: *Historia del pueblo argentino* (Buenos Aires: Ediciones Montevideo, 2010); así como otra en un tomo con el mismo título (Buenos Aires: Sudamericana, 2012; con prólogo de Horacio Tarcus). Ediciones Fichas también publicó en su momento *La clase dirigente argentina frente al Imperialismo* (1973). Un libro indispensable para tener una visión de conjunto de la obra de Peña es *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña* de Horacio Tarcus (1996).

de un *meta-revisionista*, ya que no solo se limitó a "revisar" la historiografía liberal, sino que fue el más implacable "revisionista" del *revisionismo*.

Por supuesto que de todos nuestros historiadores marxistas fue el más pasionalmente concernido por la "cuestión nacional" –en primer lugar, porque como debería ser obvio, hay peculiaridades y particularismos de las historias locales que no pueden ser alegremente disueltas en la abstracción de las grandes "leyes" históricas, incluidas las del marxismo. Pero con el objeto de demostrar que esa "cuestión" *no* había sido resuelta en Caseros, y que Caseros *no* había sido por sí mismo el impedimento para que la resolviera un Rosas que *no* hubiera podido resolverla aunque quisiera, y que *no* la habían resuelto tampoco ni Mitre, ni la generación del 80, ni el radicalismo ni el peronismo, y más aún, que *no* había posibilidad de resolverla dentro de los límites de un capitalismo dependiente y semicolonial que *no* había sido superado *nunca*, y que desde sus propios orígenes había estado imposibilitado de generar *ninguna* verdadera "burguesía nacional", y que en consecuencia *no* había solución posible para ella por fuera de un movimiento de las masas populares con la dirección de la clase obrera en pos del socialismo (como quiera que este se definiera). Hoy podrá haber quienes, por buenas o malas razones, discutan que esto último sea posible. Pero la demostración de Peña apunta a la conclusión de que, si *es* posible, solo lo será de esa manera, y no mediante la alianza con ninguna improbable "burguesía nacional".

No hay manera de ocultar, disfrazar, disimular o suavizar este posicionamiento histórico-político, que queda nítidamente planteado desde la primera página de su *Historia del pueblo argentino*, y que, se esté o no de acuerdo con sus conclusiones, Peña se dedica a argumentar con el máximo de rigurosidad teórica y "científica" durante las casi mil páginas siguientes. Pretender asimilarlo, pues, aunque fuese tolerantemente "por izquierda", al revisionismo *tout-court*, o siquiera a la "izquierda nacional" en sentido estricto y estrecho (con la cual por otra parte Peña tuvo ríspidos debates) es amputarle desconsideradamente no solo su enorme *originalidad*, sino –e igualmente grave o peor– su *diferencia* teórica, ideológica y política. Un viejo y cínico truco, que no vamos a dejar pasar. Nuevamente, no se trata de indignación "moral", ni *solamente* de justicia con la memoria de un hombre como Peña –lo cual ya sería suficiente justificación–, sino de que si no hacemos honor a la *verdad*, al menos hasta donde nos es dado aprehenderla, mal podemos pretender "recuperar" nuestra historia para las luchas del presente

(curiosa paradoja: manifiestamente el instituto de marras se funda para "rescatar" nombres "olvidados"... y entonces se lo somete a alguien como Milcíades Peña a un *doble* olvido: el que ya sufría, y el del recuerdo "olvidador" que deforma su pensamiento).

Establecido lo cual, pasemos al "meta-revisionismo" de Peña. Es obvio que no vamos a poder, en este espacio, siquiera aproximarnos a la totalidad de su obra. Me interesa, sí, establecer ante todo el *marco* en el cual hay que entender su interpretación de la historia argentina, marco que –ya lo dijimos– es *ajeno* a las dicotomías "heroicas" en la que encasillaron esa historia los mitristas liberales tanto como los revisionistas. Horacio Tarcus, atinadamente, lo ha llamado "pensamiento trágico". Efectivamente, un pensamiento puede llamarse *trágico* cuando advierte que la *realidad*, tal como está planteada, no deja salida a los sujetos que pugnan por acomodarse a ella. La "salida" es, entonces, *mítica* (o, si se quiere, puramente "ideológica" en el mal sentido), en la acepción que Claude Lévi-Strauss ha dado del discurso mítico, cuando lo define como un discurso que "resuelve" en el plano de lo imaginario las contradicciones que *no* se pueden resolver en el plano de lo real.

La historia oficial y el revisionismo, según la perspectiva de Peña, han hecho exactamente esto, más allá de su irreductible enfrentamiento. Han construido grandes narraciones míticas sin preguntarse por las *condiciones materiales* que pueden dar lugar –por supuesto que con las mediaciones y especificidades correspondientes– a tales relatos. Esas condiciones materiales, para nuestro caso, están establecidas desde el inicio, por el hecho de haber sido colonia española. Peña es implacablemente irónico con los "revisionistas" de cuño estaliniano (Rodolfo Puiggrós es aquí el paradigma) que creen poder inferir que porque España, en el momento de la conquista, es un país "feudal" (lo cual es en sí mismo discutible, al menos bajo una etiqueta tan gruesa y unilateral), entonces traslada mecánicamente sus estructuras a las colonias: "Perfecta deducción formal... y perfecto error", ironiza Peña. No, España *incorpora* bruscamente a las colonias a un mercado mundial que ya está en pleno proceso de "acumulación originaria" de Capital. Por supuesto que se trata de un capitalismo todavía comercial y financiero, pero en una fase que –como demuestra Marx en el capítulo XXIV de *El Capital*– pertenece ya a la *historia* del capitalismo. Las colonias, y en particular el Río de la Plata, *caen* en el capitalismo

sin necesidad de haber atravesado la "etapa feudal" y desarrollar "internamente" su capitalismo como lo hiciera, digamos, Inglaterra. Pensar que *todas* las sociedades tienen que *necesariamente* "evolucionar" según las mismas líneas que los capitalismos "avanzados" es un formalismo abstracto totalmente antidialéctico, desatento al *desarrollo desigual* que, en todo caso, sí es ella una "ley" histórica empíricamente comprobable. De otra manera sería completamente incomprensible el hecho de que la potencia que nos colonizó haya sido precisamente *España*, que no solamente era una sociedad aún "semifeudal", sino un país –dice Peña con una interpretación audaz– él mismo *dependiente y semicolonial* (abastecedora de materias primas para las industrias europeas más avanzadas, y cuya economía interna estaba controlada *directamente* por "extranjeros": básicamente, judíos de varias nacionalidades y genoveses).

Ahora bien, no es *a pesar* sino *porque* España era "atrasada" en este sentido que nos conquistó. Necesitaba urgentemente –para no sucumbir ante la competencia de las potencias más avanzadas– "hallar algo que pudiera ser vendido en el mercado europeo con el mayor provecho posible", dice Peña (2010, 2012: 29) citando a Bagú. El objetivo de la colonización fue plenamente capitalista –aunque España no tenía una verdadera *clase* capitalista propia, una "burguesía nacional"–: "producir en gran escala para vender en el mercado (mundial) y obtener una ganancia". Eso fueron las colonias: una serie de *factorías,* de "fábricas" que España instaló *fuera* de ella, porque ella no las tenía ni podía desarrollarlas *adentro*. Desde luego que no eran "fábricas" capitalistas en el sentido moderno del término; pero eran *capitalistas*. Peña sigue ironizando sobre las tesis "feudalizante" de Puiggrós y otros revisionistas de izquierda: "Entienden por feudalismo la producción de mercancías en gran escala con destino al mercado mundial", y mediante el empleo de mano de obra semiasalariada [Peña demuestra que la esclavitud y las relaciones "feudales" *en modo alguno* eran las relaciones de producción dominantes en el Río de la Plata, de modo que ni siquiera una concepción estrecha de unas relaciones de producción que no tomara en cuenta la escala mundial sería una objeción suficiente[4]] similares a las que muchos siglos después acostumbra levantar el

[4] La bibliografía del debate sobre el "modo de producción colonial" ya se ha vuelto inabarcable, pero hoy ya casi ningún autor "serio" dudaría sobre el carácter capitalista

capital financiero internacional en las plantaciones afroasiáticas. Si esto es feudalismo, cabe preguntarse con cierta inquietud que será entonces capitalismo" (Peña, 2010, 2012: 33).

Ahora bien, lo que sí nos "legó" España, a falta de su "feudalismo", fue la completa *impotencia* para generar una clase burguesa *nacional,* y por lo tanto obviamente para llevar a cabo ninguna auténtica revolución "democrático-burguesa" con base popular como la francesa o la inglesa (revolución burguesa que, en ese sentido, tampoco conoció nunca la propia *España*): "El poder real –el económico– de la sociedad colonial se hallaba en manos de las oligarquías terratenientes y comerciales hispano-criollas. La jerarquía burocrática de virreyes, gobernadores, capitanes generales, etcétera, tenía la misión de proteger los intereses de España (es decir, de la Corona y el comercio de Cádiz), pero en la realidad de la colonia debía forzosamente oscilar entre esos intereses y los de las clases dominantes de la colonia; más de una vez debía aceptar sus exigencias en contraposición de los intereses de la metrópoli. Esa burocracia importada fue el *único* grupo social dominante a quien la independencia vino a liquidar" (Peña, 2010, 2012: 44). Y si pudo "liquidarla", en realidad fue porque España misma ya se había "autoliquidado" entregando su "modernización" a Napoleón.

Es decir: al revés de lo que sucedió por ejemplo con la Revolución independentista haitiana de 1791/1804 (la primera y la más *radical* de nuestras revoluciones anticoloniales, donde fue la clase explotada por excelencia –los esclavos de origen africano– la que tomó el poder y fundó una nueva nación), la nuestra en cierto modo llegó desde *afuera* y desde *arriba*; fue en lo esencial una revolución *pasiva* en el más estricto sentido del término[5]. Una "revolución" que no voltea ninguna inexistente "monarquía absoluta" (la que había, la de la metrópoli, fue volteada por los franceses) y se limita a sacarse de encima una burocracia extranjera parásita que ya no cumplía función alguna, no es

---

de las colonias. Nos tomamos el atrevimiento de remitir al lector interesado al intento de síntesis que esbozamos en nuestro libro *La oscuridad y las luces. Cultura, capitalismo y revolución* (Grüner, 2010).

[5] Una vez el antropólogo e historiador Blas Alberti –que pertenecía a la izquierda nacional– me dijo algo muy sugestivo: "La diferencia entre Francia y la Argentina es que ellos *saben* quién hizo su revolución; nosotros todavía no".

una *revolución*: no reemplaza el poder de una clase por el de otra, sino que simplemente deja a las *verdaderas* clases dominantes locales –las oligarquías terratenientes y comerciales criollas de las que habla Peña– donde siempre habían estado, solo que con menores trabas. La "revolución" de Mayo no hizo más que consolidar lo ya existente: un capitalismo sin burguesía "nacional", totalmente dependiente del mercado mundial, con absoluta prescindencia de nada parecido –siquiera formalmente– a una "soberanía popular" ("La única soberanía que trajo la independencia fue la de las oligarquías locales sin el estorbo de la Corona", Peña, 2010, 2012: 52), todo lo cual significó una "puesta al día" del Río de la Plata con la *única* salida posible para las clases dominantes en las condiciones de la época: su plena incorporación al mercado mundial y su subordinación sin intermediarios (la atrasada España ya hacía mucho que cumplía ese rol de intermediación con el mercado mundial) al capitalismo inglés. Como dice Alejandro Horowicz: "Por todo lo anterior, ninguna revolución nacional democrática tuvo lugar en ninguna parte del mundo ningún día de 1810".

Esta es, en definitiva, la explicación de por qué hablábamos de los revisionistas como de "nacionalistas burgueses" *sin* "burguesía nacional". El intento de demostrar *aprés coup* –como dirían los franceses– lo que *nunca* existió no soluciona nada, salvo "míticamente" –y es un mito que se proyecta hasta nuestros días en términos claramente *políticos*. Paradójicamente, como dice Peña, el intento del revisionismo de izquierda de "inventar" retrospectivamente una revolución burguesa y por lo tanto una "burguesía nacional" que *nunca* podía haberse originado espontáneamente *por fuera* de la dependencia del mercado mundial –vale decir, del imperialismo–, ese intento "no es más que la traducción y la reestructuración en términos (pretendidamente) marxistas de la tradicional novela de la historia oficial" (Peña, 2010, 2012: 49). Esto vale también, y quizá especialmente, para esa verdadera *coartada* –no hay otra manera de llamarla– conformada por la "traducción" que es el nombre de Rosas. Traducción *traidora* y deformante al punto de que ha terminado haciéndose de Rosas el emblema mismo del "federalismo", cuando desde el punto de vista de las relaciones entre las provincias y el poder central, el gobierno de Rosas fue el más *unitario* y centralizado posible desde la declaración de la independencia. Como es perfectamente lógico, por otra parte: Rosas, en tanto representante de la burguesía agraria bonaerense –y el que desarrolló verdaderamente un

"capitalismo agrario" cimentado en la alambrada y el saladero– necesitaba mantener el control del Puerto y la Aduana tanto como la burguesía comercial de la ciudad de Buenos Aires, puesto que era tan dependiente como esta de las buenas relaciones con Inglaterra[6]. Lo que Rosas representaba *no era* –ni podía serlo: no es una cuestión de voluntad– una clase burguesa "nacional". Esto no significa desconocer episodios defendibles como el de Vuelta de Obligado: sencillamente significa ponerlos en su debido *contexto* y no confundir "fetichistamente" la parte con el todo.

Pero esa *fetichización* es precisamente lo que ha hecho *tanto* la historia oficial, liberal-mitrista, *como* la revisionista-nacionalista. La primera ha transformado a Rosas en un Monstruo opresor ("la Esfinge del Plata", lo llama Sarmiento en el *Facundo*), pero por supuesto sin poner en cuestión la *base económica* sobre la cual se asentaba tal "opresión", que era exactamente la *misma* que la de los unitarios: la asociación con el imperialismo entonces dominante. El revisionismo *inventa* un Rosas "gaucho" y "nacional" (cuando no... ¡nacional y popular!) también pasando por alto esa evidencia palmaria, para no mencionar el despotismo oscurantista y católico-arcaico, la Mazorca, el genocidio indígena (es Rosas, mucho antes que Roca, el iniciador de las "campañas del desierto" destinadas a "liberar" tierras para la ganadería). Es cierto que hay en Rosas una vertiente que hoy podríamos llamar "populista", y que le valió un nada despreciable apoyo de masas; pero es un paternalismo despótico cuya finalidad es "limpiar" la pampa de gauchos libres y transformarlos en peones semiasalariados, semiserviles[7], además de "masa de maniobras" políticas. Como dice Waldo Ansaldi, "Se comprende así que, una vez alcanzado el poder, la dictadura rosista, a la que se llega usando la movilización de las clases subalternas, tenga su símbolo en la Mazorca, no en esas clases, otra vez condenadas a ser eso: clases subalternas" (1984: 86).

Y es parcialmente cierto, también, que la propia naturaleza de sus mercancías exportables (la carne salada, básicamente), que podía venderse asimismo en Brasil o Cuba para alimentación de los esclavos negros, le permitía

6 Cfr., para todo esto, Peña (1972).

7 Puede leerse una descripción extraordinaria –tanto desde el punto de vista literario como del análisis "sociológico"– de las relaciones sociales en las estancias rosistas en *El otro Rosas* (Franco, 1968).

a la burguesía terrateniente bonaerense un relativo –*muy* relativo– margen de negociación con quien era, y siguió siendo siempre, su cliente principalísimo, el Imperio Británico (frente a este análisis, que una vez derrotado el Restaurador se exiliara en Londres puede parecer una anécdota: pero no es una anécdota *cualquiera*). Pero ¿basta esa pizca de autonomía completamente marginal frente a la masiva *dependencia* del imperialismo para fantasear con una "burguesía nacional"? Es pensar muy poco de la burguesía y de la nación, para no hablar de las "clases subalternas". Completemos la cita de Ansaldi (1984):

> Se desvanece así la posibilidad de una dictadura revolucionaria nacional, como la que pide ese grupo de intelectuales y políticos sin partido y sin bases nucleado en la Asociación de Mayo (Marcos Sastre, Juan Bautista Alberdi, Esteban Echeverría), opuestos originariamente tanto a la facción federal como a la unitaria. El feo rostro de la avaricia terrateniente de Buenos Aires y el mezquino interés provincial, autonomista, de esta clase liliputiense por estructura y por visión, postergan la posibilidad de constituir una nación. Cuando ella sea real, el costo social (en su acepción más amplia) resultará demasiado alto en relación a sus logros.

Peña tenía perfectamente claro esto, como tendrá perfectamente claro el carácter esencialmente *burgués del* peronismo, sin por ello dejar de distinguir la cúpula del movimiento (empezando por los propios Perón y Evita, "la bonapartista con faldas") de su base de masas, que, como decíamos, protagonizó algunas de las luchas sociales más relevantes del siglo XX. La evidente *defensa* que es necesario hacer a rajatablas de las conquistas sociales logradas durante el decenio peronista "clásico", así como la más enérgica *condena* a la feroz represión "gorila" post 1955 –dos posturas que en Peña son inequívocas, tanto como sus sarcasmos contra las posiciones del PC– no debería impedir ver, una vez más, que aún en sus más sangrientas batallas, se trató nuevamente de una "interna" de la burguesía, con la clase obrera y los sectores populares de rehenes. Si bien por supuesto esos sectores, con seguro instinto, sabían que la política de *una* de esas fracciones, aunque fuera por razones "egoístas", favorecía más sus intereses materiales inmediatos, y ocasionalmente también los "simbólicos". Pero un intelectual crítico, como lo era Peña, no *puede,* por más tentador y gratificante que le resulte, hacer "seguidismo de masas", omitiendo hacer el análisis de fondo, en términos de *clase*, de un gobierno o un movimiento popular. Ni el rosismo fue auténticamente *nacional*, ni el peronismo

fue “revolucionario”. Ni, por lo tanto –habiéndose afirmado en estas posiciones– Peña fue “revisionista”, aunque, como queda dicho, fue uno de los intelectuales marxistas que con mayor consistencia y consecuencia –y pasión, por cierto– se ocupó de la “cuestión nacional”.

5.

¿Qué se pretende, hoy, con la promoción de un “renacimiento” del revisionismo histórico a través de un Instituto del Estado? Puesto que es imposible saber qué ideas pasan por la cabeza de los sujetos concretos que han tomado la decisión, más bien la pregunta debería ser por qué *significa* “objetivamente” en términos de las “tácticas del presente” a las que alude George Steiner en nuestro epígrafe.

Es fácil –*demasiado* fácil– ironizar sobre los aspectos más anecdóticos. Sobre el hecho, por ejemplo, de que el designado director del Instituto sea un “intelectual” tan profundo y consecuente como Mario O’Donnell, cuya hondura analítica en materia historiográfica permanece a ras de la tierra, y cuya trayectoria “nacional y popular” es una broma de mal gusto a costa de radicales, menemistas o lo que venga entre los cuales el personaje de marras buscó sucesivamente su lugarcito bajo el sol. No tiene mucha importancia, salvo para preguntarse cómo es que el gobierno no pudo encontrar a alguien un poquito más “presentable”. Historiadores revisionistas con harta mayor consistencia no faltan en el país; ¿por qué no aceptó formar parte del Instituto Norberto Galasso, por ejemplo? ¿Por qué no se lo ofrecieron a León Pomer? ¿Por qué no al actual subsecretario de Derechos Humanos Eduardo Luis Duhalde, que tiene algunos atendibles textos “revisionistas” (sobre la Guerra del Paraguay, entre otros temas ríspidos) en su momento escritos conjuntamente con Rodolfo Ortega Peña, asesinado por las 3-A? ¿Por qué no a cualquier otro intelectual *serio*, incluso de los cercanos al gobierno, ya que se postula –con razón– que la historia está estrechamente vinculada no solo a la política, sino a la *memoria cultural* de la Nación, por así decir? ¿Por qué, en lugar de un “decretazo” creando una nueva instancia burocrática con las complicaciones que eso implica, no haber creado, digamos, una dependencia de la Biblioteca Nacional, cuyo

director Horacio González es un amplio conocedor de la historia cultural argentina? Más en general: ¿por qué se considera *necesario* un Instituto de esta naturaleza en *este* momento, en el que suena como una especie de extemporáneo anacronismo? Finalmente, no dejan de tener su *momento de verdad* –bien que entremezclado con lo que llamábamos "vanidad académica" y hasta con una cuota de "gorilismo" ideológico, y sin hacerse cargo de la *política* que ellos mismos hacen mediante su historiografía "científica"– los argumentos de intelectuales más o menos liberal-"progres" como Beatriz Sarlo o Luis Alberto Romero, cuando protestan por la exclusión de las nuevas corrientes historiográficas del último medio siglo (incluidas, faltaba más, las inspiradas por el marxismo)[8]. ¿Por qué, entonces? No lo sabemos, y las explicaciones distan de ser claras.

Tenemos motivo, pues, para hipotetizar razones de índole *ideológico-político* bien *actuales*, bien ligadas a las "tácticas del presente". Para decirlo breve y telegráficamente, la necesidad de reconstruir una *genealogía*, de volver a "inventar una tradición" (para decirlo con la ya canónica expresión de Eric Hobsbawm, 1983), que establezca una *continuidad* y le de prestigio "histórico" a las políticas *actuales* de "conciliación de clases" bajo la (supuesta) tutela del Estado. Los mitos de la historia argentina revisados críticamente por Milcíades Peña entre otros –tanto el "mitrista" de una república liberal–democrática europeizada como el "revisionista", especialmente el de izquierda, de una burguesía "nacional" con el que la clase obrera y los sectores populares podrían aliarse contra el imperialismo al amparo del Estado ético-benefactor, que es la versión que el Instituto aparentemente se propone reeditar (y para *toda* América Latina: la Presidenta festejó la Vuelta de Obligado con una divisa punzó y la efigie de Rosas, mientras casi simultáneamente le regalaba a Hugo Chávez un ejemplar de *Historia de la nación latinoamericana* de J. A. Ramos: un interesante gesto "oscilatorio"), y lo que nos interesa en este momento– se nos vuelven a presentar como los contendientes de una *batalla cultural* que no contempla otras líneas de fractura social y políticamente más *profundas*; esa

[8] Halperin Donghi, por cierto, ha sido mucho más discreto, y uno puede especular por qué motivos. De todos modos, las irreductibles diferencias que tenemos con su perspectiva teórica e historiográfica no debieran impedirnos decir que algunos de los impulsores del Instituto Dorrego han sido manifiestamente injustos con él al "ningunearlo" como *solamente* un ideólogo de *La Nación,* o algo así.

"batalla" parece ser la *misma* que el actual gobierno libra contra sujetos como la "oligarquía terrateniente" y la "corporación mediática", como si la historia *no* hubiera transcurrido y cambiado mil veces desde "Mayo-Caseros" (¿y no es una de las funciones centrales del mito –para insistir con Lévi-Strauss– la de erigirse en una "máquina de suprimir la historia"?). Como si hoy la "oligarquía terrateniente" fuera, en cuanto a sus intereses históricamente *objetivos* algo radicalmente *diferente* y para colmo *enfrentado* al capital industrial, comercial y financiero "mundializado", y no tuvieran esas fracciones de la clase dominante proyectos estructuralmente *convergentes* más allá de las *divergencias* coyunturales por el "reparto de la torta", por decirlo vulgarmente, manteniendo sin embargo la *lógica* fundamental, como hemos visto que lo ha analizado Peña desde *los inicios mismos* de nuestra historia "independiente". Caseros, en este sentido, constituyó una *continuidad* de lo que representaba Rosas, con un cambio de elenco en cuanto a las fracciones de la clase dominante más directamente beneficiarias. No es cuestión de minimizarlo, puesto que ese "cambio de elenco" costó miles de vidas. Pero tampoco es cuestión de transformarlo en un *mito fundante*, ya sea para ensalzarlo o para condenarlo, como si algo verdaderamente *radical* se hubiera transformado en la historia argentina con Caseros. Rosas fue la versión "proto-bonapartista" de una orientación oligárquico-burguesa asociada –con algunas ínfulas menores de "autonomía"– al imperialismo, versión que después de Caseros será "normalizada" mediante la eliminación de sus conflictos internos. No es de extrañarse que ese "mito", creado como mito *negativo* por la historiografía mitrista, sea cada tanto "resignificado" como *positivo* por gobiernos que necesitan volver a *legitimar*, con las novedades correspondientes a los contextos cambiantes, la misma *matriz* político-ideológica. Con sus diferencias, matices y aún excepciones, esta tarea "cultural" ha estado casi siempre en manos del revisionismo, y no parece ser muy distinto hoy.

En suma: ¿Fue, el "revisionismo histórico" argentino, aún dentro de sus parcialidades y sus cambiantes improntas ideológicas, una reacción saludable contra el "mito mitrista"? Probablemente sí. Pero al mismo tiempo se inscribió plenamente, como inversión especular, en la misma *mito-lógica* mitrista. Poner la estatua de Rosas en lugar de la de Sarmiento, o la del Chacho Peñaloza en lugar de la de Mitre, puede ser un gesto ideológico-político que abra alguna

polémica interesante, pero sigue siendo intentar resolver "imaginariamente", por una operación de *exclusión* simétrica a la anterior, un conflicto *constitutivo* de la historia nacional. Como lo explica el ya citado Lévi-Strauss, el mito tolera perfectamente, y aún requiere, esas oposiciones binarias que representan contradicciones *formales* que justamente sirven para organizar el "orden" del discurso mítico: alto/bajo, cielo/tierra, animales que vuelan/animales que se arrastran, Sarmiento/Rosas, Mitre/Peñaloza. Lo que el mito no podría tolerar es el "núcleo traumático" de la lucha de clases, inasimilable como mera oposición, que *desordena* la elegancia simétrica de la estructura. Insistir en leer la historia argentina, hoy, bajo esa lógica de pares de oposiciones formales que se resuelven *solamente* (no decimos que esos símbolos no tengan su acotada importancia) en cambiar las estatuas y los nombres de las calles, en verdad no "resuelve" nada en lo *real,* porque efectivamente ese "trauma" no tiene solución más allá de su expresión en *síntomas* de todo tipo.

Una lectura *sintomática* (como la que proponía Althusser) del *Facundo*, por ejemplo, podría demostrar que –independientemente del partido consciente que toma Sarmiento– la dicotomía *Civilización/Barbarie*, en efecto "sintomáticamente" articulada por una *,* no polarizada en alternativas excluyentes por una *o* (¿Sarmiento será un "benjaminiano" *avant la lettre*, que anticipa el famoso enunciado de que "todo documento de civilización es *simultáneamente* un documento de barbarie?), esa oposición, decía, *no es* meramente formal: también ella representa proyectos políticos contrapuestos, "historias diferenciales", cuyo *choque* irreconciliable –y no su yuxtaposición como pesos en la balanza del "equilibrio" formal– *constituye* a la historia argentina del siglo XIX (y sus prolongaciones posteriores, en distintas formas). Eso, para no abundar en la por momentos muy explícita *fascinación* que siente Sarmiento por la "barbarie", casi como si lo que él quisiera fuera la "civilización" europea, sí, pero con el *barro y la sangre* de la "barbarie" americana, en contra del europeísmo blandengue, melifluo, "urbano" y más bien *kitsch* de quienes retratan a Facundo o quien fuere de levita y chistera, en lugar de con su poncho y su lanza tacuara. Una identificación fascinada que salta "sintomáticamente" en muchos *detalles* más o menos laterales de sus descripciones, aún las más aparentemente circunstanciales (el modelo de una lectura semejante lo tenemos mucho más cerca que Althusser, por cierto: véase por ejemplo el capítulo de

Literatura argentina y realidad política en el que David Viñas lee un “síntoma” similar en las igualmente fascinadas y fascinantes descripciones de los ambientes rosistas en la *Amalia* del unitario José Mármol). El rescate que hace Peña de figuras como las de Sarmiento o especialmente Alberdi tiene que ver con esto. Más allá de las posiciones ideológico-políticas, por otro lado, cambiantes, de cada uno de ellos, no se puede dejar de ver que, aun cuando su proyecto fuera desde ya el de una fracción de la burguesía (¿y qué otro podía haber en ese momento?) intentaron pensar la nación de una manera compleja, profunda y “trágica”, sin someterse a las dicotomías simplistas.

El revisionismo no fue capaz de hacer esto a fondo, por las razones que hemos visto. Su perspectiva al mismo tiempo espiritualista y *sustancialista* de lo “nacional” no les permitía ver que toda nación es una *construcción* permanente, y que la *naturalización* del concepto de “nación” es un “invento” de la modernidad burguesa. Hay, sin embargo, un sustrato de lo “nacional” (en la acepción más amplia posible) que es *muy anterior* a las naciones en su sentido moderno-burgués, y que inconscientemente –por la mediación de la lengua y la cultura compartidas, pero también de la *materia “terrestre”* en la cual estamos inscriptos en tanto cuerpos– produce lo que se suele llamar una *comunidad*, o *communitas*, o *ekklesia*, o como se quiera decir. No estamos diciendo que ella sea homogénea y cerrada: justamente porque no lo es, porque está atravesada por las fracturas sociales, la dominación y opresión de las clases dominantes que es la lógica misma de ese propio capitalismo que ha inventado la nación político-jurídica, hay momentos históricos en que la *communitas*, no importa cuán culturalmente “plural” pueda ser internamente, siente que las clases dominantes le han *expropiado*, le han *enajenado* por la fuerza (incluida la fuerza ideológica, o lo que Gramsci llamaba la *hegemonía* cultural) su “materia terrestre”. Todo esto, que podría sonar poco “marxista”, puede leerse con todas las letras en la extraordinaria sección sobre las sociedades precapitalistas de los *Grundrisse* (Marx, 1973). No hace falta ser propietario económico de un pedazo de tierra para sentir eso; más bien al contrario, *no serlo* agudiza el sentimiento de expropiación injusta: si no tengo más que mi cuerpo y mi fuerza de trabajo –si soy un *proletario*, en el sentido de Marx– soy *potencialmente* más consciente (para ese pasaje del *en-sí* al *para-sí* se tiene que dar todo un entramado de complejas circunstancias históricas, claro está) de

que la *communitas* ha sido expropiada, de que el *bien común* ha sido "privatizado" por las clases dominantes, *tanto* las "nacionales" como las mundiales –que a estos efectos son *las mismas*–: esta es la razón "antropológica", entre paréntesis (aparte de las muchas otras razones propiamente históricas), por la cual se puede decir que *no existe* tal cosa como una "burguesía nacional"; la clase dominante, por definición, es *ajena* a, está *separada* de, la *communitas*, del "bien común" que recién nombrábamos: ella solo conoce el bien *propio,* que no es "común". ¿Ese "bien común" tiene hoy el nombre de *nación?* Y bien, habrá que dar la pelea en ese terreno, hasta que lo cambiemos, y *en el camino* a cambiarlo, si fuera necesario, pero sin perder de vista esa "base material". La "nación" se transforma así –como sucede con la propia *lengua* para un Bajtín, por ejemplo– en un *campo de batalla*, en el escenario de una lucha por el *sentido* que esa palabra, "nación", tiene para la *communitas* y para su necesidad de recuperar la "materia terrestre" expropiada por los Amos, los de "afuera" y los de "adentro". Pero un campo de batalla está en permanente *movimiento*, y no puede ser "normalizado" por un equilibrio de pares de oposiciones cuyos términos pertenecen a la *misma* lógica estructural.

El revisionismo, como ya lo dijimos, aún el más "crítico", ha tendido a tener una visión *externalista* del imperialismo. Pero hay que tener claro –nos permitimos reiterarlo– que en el fondo ese "adentro" y ese "afuera" son *lo mismo*: siempre es la clase dominante *mundializada* apropiándose del "bien común" que es la nación. Esta es la crítica central e irrenunciable que fraternalmente hay que hacerles a los militantes y/o intelectuales "nacional-populistas" que confían demasiado en la existencia de "burguesías nacionales" con presuntos intereses contrapuestos con las burguesías "internacionales", y por lo tanto se someten a unas políticas de "colaboración de clase" que a la corta o a la larga terminan reproduciendo la expropiación. Porque, si se acepta todo lo que hemos dicho antes, la conclusión necesaria es que solamente las clases desposeídas y oprimidas pueden representar auténticamente la *communitas*; solo ellas pueden ser consecuentemente "nacionales" en el sentido de capaces de recuperar el "bien común" para el conjunto de la *communitas.* Y esto es así para *todas* las naciones. En este sentido es que no hay que abandonar el "internacionalismo": las causas *nacionales* y las *internacionales* no se excluyen mutuamente, sino que entre ellas se establece una permanente *dialéctica en movimiento.*

Esta es la posición *de izquierda* ante "lo nacional" que se debe sostener hoy, y mucho más frente a las falacias ideológicas igualmente expropiadoras de la llamada "globalización" (en verdad la *mundialización de la Ley del valor del Capital*, como diría Samir Amin). Se debe recuperar, por qué no, aunque también redefiniéndola una y otra vez, la clásica consigna de la *unidad emancipada* de América Latina (y del mundo). Pero sabiendo que esa *emancipación* no la llevarán a cabo hasta el fin las clases dominantes, incluso las más pretendidamente "progres" (estén donde estén).

Bibliografía

Ansaldi, Waldo. (1984). La forja de un dictador. El caso de Juan Manuel de Rosas. *Crítica y Utopía, 1*(5), 86, (Buenos Aires: CLACSO).

Franco, Luis. (1968). *El otro Rosas*. Buenos Aires: Schapire.

Grüner, Eduardo. (2010). *La oscuridad y las luces. Cultura, capitalismo y revolución.* Buenos Aires: Edhasa.

Hobsbawm, Eric. (1983). Introduction: Inventing traditions. En Eric Hobsbawm, *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jacovella, Bruno (1940, 3 de agosto). La oligarquía, las ideologías y la burguesía. *Nueva Política*, pp. 13-15.

Marx, Karl. (1973). *Grundrisse*. México: Siglo XXI.

Peña, Milcíades. (1972). *El paraíso terrateniente*. Buenos Aires: Ediciones Fichas.

Peña, Milcíades. (1973). *La clase dirigente argentina frente al Imperialismo.* Buenos Aires: Ediciones Fichas.

Peña, Milcíades. (2010). *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Ediciones Montevideo.

Peña, Milcíades. (2012). *Historia del pueblo argentino*. Buenos Aires: Sudamericana.

Tarcus, Horacio. (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Zuleta Álvarez, Enrique. (1975). *El nacionalismo argentino*, Tomo 1. Buenos Aires: Ediciones La Bastilla.

PARTE III

CUESTIONES (PARA-) MARXISTAS

La Tragedia, o el fundamento perdido de lo político*

No es fácil, en los principios inciertos de este nuevo siglo/milenio, empezar un ensayo hablando, desde el título, de la necesidad de recuperación de un *fundamento*. Se sabe que este concepto tiene hoy pésima prensa académica, que es una *bête noire* de los intelectuales “post”. Las filosofías de la “dispersión del significante”, las teorías políticas de la “contingencia” y de la “disolución del sujeto”, los estudios culturales que apuestan a la fragmentación y el multiculturalismo híbrido, tal como han colonizado hoy nuestras universidades y nuestra industria cultural, han logrado que todo pensamiento que se pregunte por el destino de lo “fundamental” –aún como hipótesis provisoria–, aparezca inmediatamente en riesgo de caer fulminado por el baldón de “fundamentalismo”, “esencialismo” y otros espantos. Y bien, es necesario asumir ese riesgo. Lo es porque la *renuncia* a esa interrogación corre un riesgo aún mayor: el de una no querida pero efectiva *complicidad* con la globalizada hegemonía ideológica del fin de todas las cosas (de la historia, de la política, del sujeto), o con ese otro “fundamentalismo” mundializado, el del mercado neoliberal, que

* Publicado originalmente en Boron, A. y De Vita, A. (comps.) (2002). *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO.

quisiera ocultarse discretamente detrás de su *laissez faire, laissez passer* para "dejar hacer" y "dejar pasar" la catástrofe civilizatoria y el genocidio planificado que son las consecuencias (inevitables y "fundamentales", por cierto) de sus recetas económicas, sociales, políticas, culturales. Y también es necesario asumir ese riesgo *particularmente* en América Latina, y en general en el mundo "periférico", no solo porque ese mundo (que se llamaba "tercero" cuando creíamos que había otros dos, pero que hoy es un mundo que *circula* por el planeta entero) es la principal *víctima* –o mejor: el principal "chivo expiatorio" (y ya explicaremos este término) del fundamentalismo anti-fundamentalista, sino porque ese mundo, justamente por haber llegado al borde de su disolución, podría ser en la actualidad el espacio privilegiado de una *praxis* de re-fundación teórica y política (en el sentido, del que también ya hablaremos, de *lo* político) que en el "viejo" mundo ya aparece como plenamente agotada. Lo que sigue, pues –no importa cuáles sean sus vacilaciones, su carácter más interrogativo que afirmativo, sus incertidumbres o sus apresuramientos– debe leerse en este espíritu.

1.

En un estupendo pasaje de su libro *Negara,* el antropólogo Clifford Geertz transcribe el muy vívido relato de un viajero holandés del siglo XIX, al cual le toca presenciar el ritual de cremación del Rey, muerto unos pocos días antes. En la ceremonia participa una verdadera multitud (más de 50 mil personas, según el testimonio), la cual goza intensamente de una ocasión festiva, de inmensa felicidad. La descripción del viajero incluye la fastuosidad de las vestimentas, así como la compleja *teatralidad* de un ritual que articula planificada y meticulosamente momentos de drama, cánticos, danzas, máscaras, objetos y decorados de extraordinaria plasticidad, incluyendo una inmensa torre de varios pisos profusamente ornamentada, construida *ad hoc* para arrojar desde ella el cuerpo del Rey a las llamas de una gigantesca pira que arde junto a la base. El espectáculo es sobrecogedoramente grandioso, "sublime".

Y luego viene (para este viajero occidental y civilizado, ilustrado y probablemente "progresista") el Horror: no solo el cadáver del monarca va a ser

arrojado a las llamas devoradoras, sino también los cuerpos de sus tres viudas, que por supuesto están vivas, son jóvenes y bellas, están en "la flor de la vida".

Pero atención: no vaya a creerse que las tres desdichadas deberán ser arrastradas por la "fuerza pública", transidas de desesperación por su condena inmerecida e "irracional". Todo lo contrario: su andar es sereno y seguro; sus rostros imperturbables solo revelan, si acaso, un dejo de tensión expectante por el honor que les ha sido conferido; engalanadas con sus mejores ropas y sus más sofisticados afeites, han venido preparándose durante jornadas enteras para el acontecimiento más importante de sus vidas; incluso se insinúa una cierta competencia entre ellas por el orden en que van a ser sacrificadas. Finalmente, si es cierto que este imperceptible conflicto existe, será saldado salomónicamente, y con un recurso que aporta aún mayor simbología al ritual: las tres se arrojarán juntas –por su propia voluntad, desde luego–, tomadas de la mano conformando un círculo; en cada unión de los tres pares de manos se colocará una paloma que, cuando los cuerpos caigan, levantará vuelo, simbolizando el ascenso de sus almas al paraíso. En el mismo instante, un grupo de expertos arqueros arrojará sus flechas hacia el cielo, de las cuales se desprenderán unas borlas con los colores del reino, que caerán junto a los cuerpos de las mujeres, etcétera. Todo se desarrolla con una precisión casi matemática, apenas superada por la artística solemnidad de la ceremonia. Y de pronto todo ha terminado, en el medio del más imponente silencio.

El estremecimiento de horror del viajero holandés, así como su alivio al recordar que él pertenece a un mundo civilizado en el que sería "inimaginable" una ceremonia de tal estetizada barbarie, es comprensible, aun descontando el hecho de que la civilizada Holanda es la potencia colonial que ha sojuzgado a sangre y fuego a la "bárbara" Indonesia con el único propósito de extraer el caucho de sus árboles, tan apetecido por el comercio internacional europeo. Pero el análisis del ritual por Geertz –que sería excesivo siquiera resumir aquí, ya que le lleva todo el libro hacernos comprender la estricta *necesidad* del ritual– es a primera vista igualmente desconcertante para nuestras conciencias "modernas": esa necesidad está dada porque la ceremonia no hace nada más ni nada menos que *re-fundar* el Estado balinés (es decir, la propia *sociedad* balinesa, ya que la distinción entre Estado y sociedad es, por supuesto, un "invento" occidental y relativamente reciente), amenazado de extinción por la

muerte del monarca ("el Estado soy yo", por el contrario, *no es* un invento occidental, aunque como veremos de inmediato esa afirmación tiene un sentido radicalmente diverso para el rey balinés que para Luis XIV).

Pero entonces, para Geertz hay que entender estrictamente esto: la teatralidad, las danzas, las máscaras, los cánticos, los objetos, los gestos cuidadosamente ensayados, la torre, las palomas y las borlas, los cuerpos cayendo al fuego, todo ese grandioso "espectáculo" ceremonial –al mismo tiempo unificado por una dramaturgia totalizadora y pluralizado en cientos de "sub-espectáculos" particulares–, todas esas cosas no "representan", no "simbolizan" al Estado: ellas *son* el Estado. El Estado no está en ninguna otra parte que en ese complejísimo ritual que asegura, como decíamos, la re-fundación y la continuidad de la existencia social y cultural de una comunidad toda ella definida por el rito, y que no es sino *una* ceremonia más –particularmente importante, sin duda, por ese sentido "refundador" que tiene– del largo "ceremonial" colectivo en que consiste toda la cultura balinesa. El propio Rey es solo –ha sido siempre, durante toda su existencia "real"– un *momento* del ritual, completamente indistinguible del "espectáculo" de conjunto: hay largas parrafadas en las que se describe su inmovilidad que parece "eterna", la imperturbable no-expresión de su rostro, la forma parsimoniosa en que cada uno de sus gestos, de sus enunciados, redunda en la "letra" prescripta por el ritual. No es que él sea *esclavo* del Estado, sino que es un *objeto* ceremonial más, aunque sea el más importante, aquel cuya pérdida obliga a la re-fundación.

Se ve, entonces, la diferencia con aquella afirmación de "patrimonialismo" (el Estado como *propiedad* del Rey) de Luis. Aunque quizá haya que anotar un significativo *lapsus* a cuenta del rey francés: después de todo, él podría haber dicho, por ejemplo: *Je suis L'État*; con eso se hubiera parecido más al rey balinés, hubiera subsumido su "yo" como persona puramente gramatical en el "discurso" totalizador del Estado. O podría haber dicho: *l'État est á moi* ("el Estado es mío"), que hubiera correspondido mejor a aquel "patrimonialismo" occidental. La fórmula que elige, *L'État c'est moi*, podría también traducirse, si no nos equivocamos, como "El Estado *es* (el) Yo; y para colmo se trata del.... *moi*: no es el "Yo es Otro" (*Je est un Autre*) rimbaudiano... y quizá balinés.

En fin, una cosa que se podría desprender del análisis de Geertz es la siguiente: el Estado balinés –y la constatación se hace extensiva a muchas otras culturas

informadas por etnógrafos e historiadores– *es*, inmediatamente, un "espectáculo" ritual participativo. El nuestro, al revés, ha *llegado a parecer* un "espectáculo" (y ciertamente muy poco participativo), en el que aún los más dramáticos momentos de *renuncia* al Poder tienen, inevitablemente, algo de *show* mediático.

Sin duda esto tiene que ver con el desarrollo de las modalidades "burguesas" *y* capitalistas –que no son necesariamente siempre lo mismo– de *separar* el espacio de la política del de la sociedad; ya volveremos, supongo, sobre la cuestión. En este momento me importa desprender *otra* cosa del análisis de Geertz: la relación entre el ritual (para más, el ritual de *sacrificio*), y la re-fundación del Estado –en el sentido amplio que, insistamos, *no es* el "occidental moderno", sino ese otro que compromete a la emergencia/existencia misma de la sociedad. Me permitiré, en lo que sigue, sugerir que: esa relación está en el origen de lo que llamaremos *lo* político (y que por ahora me eximo de definir, a la espera de que acumulemos más argumentos); el espacio de *la* política y el Estado entendido en el moderno sentido "burgués" solo ha podido construirse a costa de la negación de *lo* político; dos pensadores –no únicos, pero sí decisivos– de la modernidad que recuperan algo del orden de *lo* político son Spinoza y Marx, en tanto piensan radicalmente la re-fundación de lo social; pueden hacerlo porque, a sabiendas o no, recuperan una dimensión *trágica* en cuyo fundamento está la relación ritual/Estado como conflicto "fundacional" de la *polis* y de la cultura occidental, una dimensión que ha sido negada, junto a la de *lo* político, por las formas dominantes del pensamiento occidental (salvo en el caso excepcional de pensadores no *directamente* "políticos", como Freud o Nietzsche); nuestra propia posición "periférica" en el mundo occidental nos da una perspectiva "privilegiada" para la recuperación de lo trágico-político, con todas las connotaciones antes mencionadas, es decir, para un pensamiento "fundacional" sustraído de los riesgos del fundamentalismo.

2.

En su prefacio a los ensayos de Theodor Reik sobre el rito religioso, Freud vuelve sobre su célebre sistema de equivalencias: histeria = poesía (o arte); paranoia = sistema filosófico; obsesión = ritual. Esta última asimilación es menos clara que las otras dos: es relativamente fácil "reconocer" una forma estética o un sistema

de pensamiento, pero ¿qué sería un *puro* ritual, sin otro "objeto" que su propia práctica? (la filosofía y el arte, como modalidades de una *praxis* social, también tienen, desde luego, sus "rituales", pero ¿hay un *ritual de los rituales?*).

La respuesta parece obvia: la *práctica misma del ritual es su propio "objeto"*: ella instaura la regla, o la serie de reglas –el "libreto" cuya letra debe seguirse minuciosamente– que impiden la satisfacción plena del deseo. Como la referencia originaria proviene de *Tótem y tabú*, y por lo tanto de una teoría sobre el origen de la Ley que hace posible la existencia misma de la *ekklesia*, de la comunidad social, tenemos derecho a hipotetizar –apoyándonos un poco "abductivamente" en los ejemplos de Geertz o de Víctor Turner– que la función central del ritual comunitario, y en especial del ritual de *sacrificio*, es "fundadora": instaura (o re-instaura, en su periódica y calculada repetición) la Ley, pero de una manera que *recuerda*, con fines por así decir "preventivos", el conflicto primario entre el Orden (de la Ley) y el Caos (la violencia primera y primaria que hizo necesaria la Ley). La repetición ritual del crimen originario no solo reafirma la Ley, sino que *re-anuda* el pacto de los "hermanos" para asesinar al "padre": la astucia simbólica del ritual consiste en articular la *precedencia lógica* de la transgresión respecto de la Ley, y por lo tanto la amenaza permanente de la violencia fundadora, que debe ser conjurada con la asunción universal de la Ley vía "culpa retroactiva". Sí, pero ¿qué hay del *acto* originario, del asesinato "real" del "padre terrible"? ¿De dónde salió la Culpa si en ese entonces no había, estrictamente hablando, Ley? (no es Ley, "estrictamente hablando", el mero arbitrio autoritario, impuesto por la fuerza, del "padre terrible", quien, justamente porque *encarna* la Ley, impide su "simbolización").

Solo podemos sospechar, me parece, una respuesta: el *ritual originario* implicado en el pacto entre los hermanos para realizar el sacrificio *es ya* en cierto modo "Ley" ("esa es la ley primera", diría nuestro Martín Fierro), y el asesinato "regulado" es necesario para evitar la violencia caótica, generalizada, indiscriminada, *entre* los hermanos: la violencia provocada por la "rivalidad mimética" entre los que desean el mismo objeto, como la conjetura René Girard, hace que el "hermano mayor" (ese "padre terrible" que ha logrado imponer *su* Ley, es decir su capricho) tenga que ser sacrificado no tanto porque impide el acceso al objeto –ese es, por así decir, el "pretexto"– sino porque *impide el acceso a la Ley* (impide una aceptación universal de las prohibiciones que organice *positivamente* la

sociedad, así como para Lévi-Strauss la prohibición del incesto no es más que el pretexto "negativo" de la prescripción *positiva* de que haya exogamia, y por tanto estructuras de parentesco). El "hermano mayor" debe ser asesinado para que *se transforme* en (nombre del) Padre. El "reglamento" del pacto ritual originario *anticipa* su posterior sanción "externa" y universal bajo la forma de la Ley que "llega de afuera" (por la palabra de Dios, o lo que fuese) e instaura la Culpa para explicar la obediencia: si no fuera así, nada impediría que los hermanos deshicieran lo que ellos mismos hicieron (el pacto) y desataran nuevamente su violencia mimética. Es necesario que ellos pongan *desde el origen* una Ley "externa" a su propia práctica: la retroactividad (imaginaria) de la Culpa es, en verdad, retroactividad (imaginaria) de la Ley; la Culpa está allí para impedir que ellos recuerden que son los *autores* de la Ley (autoría ahora devenida "pecado original" o, como dice Lacan, aterradora "memoria del goce"), es decir, que hubo un *acto* previo a la Ley, aunque la *forma* ritual implicaba ya una proto-legalidad *interna* al propio acto. Que, como diría Goethe, en el principio fue, en efecto, la *Acción* y no el Verbo; que hubo una *decisión* comunitaria anterior a la *codificación* de las normas que vienen a regular las conductas; o que, para decirlo todo –como lo dice en definitiva Marx– es la sociedad la que, en términos lógicos, "funda" al Estado –lo hace posible–, y no al revés, como pretende Hegel.

Porque a nuestro juicio, partiendo de estas premisas se siguen dos conclusiones necesarias para abordar la cuestión de *lo* político:

a) El ritual de sacrificio funda la Ley en tanto significa una "regulación" de la violencia originaria para dirigirla contra la "víctima propiciatoria"; ese primer "pacto" de los "hermanos" es, podríamos decir, la forma primigenia de "Estado", entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional; en ese primer momento no hay *separación* entre el Estado y la Sociedad: al igual que en el *Negara* analizado por Geertz, el ritual no "representa" al Estado, y este no "simboliza" a la Sociedad, sino que los tres *son*, inmediatamente, una sola y misma (no "cosa" sino) *acción*. En el fundamento de esa acción hay un *imaginario* –algo que todavía no ha devenido Ley, pero que es su condición de emergencia que justamente opera sobre un vacío de representación simbólica, y es por ello que se hace necesario el acto de fundación de *la* Ley como tal (o de re-fundación de la Ley, en la

posterior repetición ritual, que como hemos visto conserva aquella violencia fundacional en su subordinación al Mito, al puro simbólico). Es a todo esto a lo que llamaremos *lo* político.

b) En un segundo "momento", el Estado fundado por la acción colectiva en el ritual es retroactivamente proyectado como si él fuera ya el "origen", como si la Ley fuera *anterior y externa* a una acción que ahora es "subjetivada" como mera obediencia consensuada (como veremos, traducido a términos históricos esto es el Estado genéricamente "burgués"). El imaginario fundacional comunitario –devenido "pecado" de una violencia que no debe repetirse ("con esto damos por terminada la Revolución", dice en sustancia Napoleón al promulgar su Código) queda *constituido,* pierde su potencial *constituyente* –ya volveremos sobre estos términos– y a partir de allí es *re-presentado* (podemos decir *impostado*, en el sentido del "impostor" lacaniano), en un nivel externo, por el Estado y sus instituciones, disociando y disolviendo aquel imaginario de unidad original ("el pueblo no delibera ni gobierna sino a través de sus representantes").

Estamos pues en el reino de *la* política. Como se comprenderá, la "retroactividad" de la Ley le es indispensable a la "autoridad constituida" para evitar que la autoridad constituyente del rito fundacional de *lo* político –la violencia originaria que *produjo* la Ley– reinstale un Imaginario *productivo*, revele el vacío que puede siempre anidar en el núcleo de la Ley, y, recuperando el primitivo "pacto" de los "hermanos", re-funde la (otra) Ley. En suma: el acto que dio lugar a la Ley debe ser "reprimido" para que la Ley aparezca en su lugar inicial, lo *re-presente*.

Hay una referencia más –un tanto inquietante– que debemos explorar. El ritual de sacrificio, sostiene Bataille, es el *acto religioso* por excelencia. Su "religiosidad", lo veremos, es anterior a cualquier forma de religión organizada como teología y/o institución, y atañe al orden de lo *sagrado* en el sentido más amplio posible: el de ese "vacío" de significación, ese *tremendum* (como lo ha llamado clásicamente Walter Otto) al cual se abre el acto fundacional. El sacrificio sagrado se hace cargo de esa profunda "sabiduría" sobre lo social de que hacen gala las sociedades "arcaicas" cuando se niegan a reconocer la existencia de la muerte *natural*: ellas saben que hay una violencia potencial constitutiva de lo social, y la desplazan hacia la víctima propiciatoria mediante una

suerte de primitiva "catarsis" comunitaria. Bataille constata que, al revés de lo que podría imaginar un sentido común más o menos automatizado y espontáneo (es decir, una *ideología* de corte evolucionista), históricamente las prácticas sacrificiales *empezaron* por recaer en el animal y solo después un cierto proceso civilizatorio condujo al sacrificio humano.

No se trata aquí de ningún "totemismo", sino de una construcción metafórica inicial por la cual la "transgresión" sagrada produce un acercamiento "regulado" al Caos primitivo de una sexualidad y una violencia *animales*, desprovista de normatividad (los bisontes de Altamira o de Lascaux, pero también la *persona* o el *hypokrates*, las máscaras animales griegas utilizadas en el ritual dionisíaco, ocuparían aquí el lugar de primera representación "estética" de la divinidad sin ataduras, del puro "goce"). En la lógica de la *fiesta* del ritual de sacrificio, la tensión entre ese acercamiento al exceso originario del animal (lo "sub-humano") y el orden de las prohibiciones y tabúes que regulan al ritual

otorgándole el carácter de misterio divino (lo "sobrehumano"), pone en juego una verdadera *dialéctica* del sacrificio sagrado: el mundo de lo humano, formado en la negación de la naturaleza, se niega a sí mismo, y por la "negación de la negación" se sobrepasa hacia lo divino.

Es sin duda un primer movimiento de "proyección" hacia el exterior (similar al que Marx le imputará a Hegel cuando diga que proyecta hacia un reino divino ese Estado que nació del conflicto entre los hombres), pero que aún conserva la oscura conciencia de la violencia fundacional. Y es también la posibilidad de pensar *lo* político en relación a *lo* sagrado, por fuera de toda "racionalización" teológica, de hacer una teoría *histórica, materialista* y *política* de lo sagrado, en la cual este consiste en un *enigma* sobre el cual deberá ser fundada la *ekklesia*, la "comunidad de los iguales" en su relación des-mimetizada. En los orígenes mismos de lo que (por mera comodidad terminológica, puesto que el concepto es harto discutible) suele llamarse *occidente*, y mucho antes de que se inventaran las "ciencias sociales", este conflicto fundante de *lo* político entre el Caos del goce sin ataduras y el Orden de la regla que se articula en el ritual de sacrificio, tiene *ya* su "teoría": se llama Tragedia. Pero antes es necesario que hagamos un desvío por las transformaciones que esa lógica inicial del "Estado" y lo político tuvo que atravesar en la modernidad "burguesa" occidental.

3.

Hasta ahora, y para abreviar, hemos venido usando la palabra "Estado" en un sentido muy genérico de poder político. Pero que yo sepa, el concepto de *Estado* (y la palabra que lo designa), es un concepto (y una palabra que lo designa) estrictamente *moderno*: aparece por primera vez en el dialecto toscano –con inflexiones florentinas– que a la larga devendría la lengua oficial italiana, en *El Príncipe* de Maquiavelo: *lo Stato*. Y es ocioso remitir a un origen etimológico compartido con el sustantivo *status*, generalizado por Max Weber y después por la llamada sociología "funcionalista" (que invoca, falsa e interesadamente, una genealogía weberiana). De momento lo que me importa destacar son dos cosas:

a) "Estado", en la modernidad, designa una institución, o un aparato, o una "realidad" que puede adquirir ribetes filosóficos e incluso metafísicos, de carácter *estático* –nueva autorización etimológica–, y con una enorme autonomía respecto ya sea de la *sociedad* como de los *individuos* (otros dos conceptos plenamente modernos) y de las otras "esferas" (la categoría, otra vez, pertenece a Weber) de la vida social: la economía, la religión, el arte y la cultura, etcétera.
b) A partir de Maquiavelo se habla, al menos en Occidente, de un estilo *florentino* de hacer política (en la Argentina se decía así de Arturo Frondizi, por ejemplo): una metonimia que evoca conspiraciones secretas e intrincadas, astucias indescifrables para el vulgo, lógicas complejas y autorreferenciales del poder, "estrategias de la araña" y demás, que han venido a identificarse con las malignas "razones de Estado" que, un poco kafkianamente, solicitan una *obediencia debida* más o menos ciega y exenta de todo cuestionamiento a sus enigmas (*"Ours not to reason why"*, dicen muy gráficamente los ingleses: no es asunto nuestro saber por qué).

En ambas acepciones se ha quebrado la unidad originaria de aquella "dialéctica de lo sagrado" expresada en el ritual de sacrificio. Maquiavelo no tiene la culpa de todo esto, claro está. Verdadero fundador de la teoría política occidental moderna (o mejor de las *condiciones de posibilidad* de la teoría política moderna, ya que le falta, porque todavía le es innecesario, un concepto que con la

consolidación burguesa será indispensable: el concepto de *contrato)*, su idea del Estado es la que rige hasta el día de hoy: la reivindicación del monopolio legítimo de la fuerza sobre un territorio delimitado, una reivindicación a la cual van unidas otras dos nociones coetáneas: la de *soberanía* y la de *razón de Estado* (que pertenecen a Jean Bodin, o Bodino, y no a Maquiavelo, como se suele creer).

Pero que el nombre de este "padre fundador" de la modernidad política haya quedado asociado a ciertos adjetivos –"maquiavélico", "florentino"– que remiten a aquellas "perversiones" –el estatismo autónomo, los secretos del Poder, la política como práctica de la conspiración– es un hecho que debe ser tomado como un agudo *síntoma*: síntoma de la separación entre *lo* político (entendido como instancia antropológicamente originaria y socialmente fundacional, es decir como espacio de una *ontología práctica* del conjunto de los ciudadanos como todavía se la puede encontrar en la noción aristotélica del *zoon politikón*) y *la* política (entendida como ejercicio de una "profesión" específica en los límites institucionales definidos por el espacio "estático" del Estado jurídico), separación que es el rasgo central de la modernidad y que alcanzará su estatuto más elaborado y paradójico, por supuesto, en Hegel, cuando esa política-Estado –que la filosofía "burguesa", desde el contractualismo originario de Hobbes, había empezado por *diferenciar* como "momento particular" de la *praxis* moderna– reclame *legítimamente* su *status* de guardián de lo Universal, del Espíritu Objetivo encarnado en la Historia.

Entendámonos: al decir que tal separación es un rasgo distintivo de la modernidad política –podríamos incluso decir que es una necesidad "estructural" de la dominación y la hegemonía ideológica burguesas– no estamos diciendo que sea un *invento* burgués; ya en el *Protágoras*, Sócrates ironiza sobre el hecho de que los atenienses, para las actividades que requieren una especialización (la carpintería o la herrería), buscan los servicios y las opiniones de quienes han recibido una formación, justamente, especializada, mientras que para las cuestiones políticas solicitan la opinión de todos sin distinción. Vale decir que el propio Platón, desde los orígenes mismos de *la* política, introduce el argumento "antidemocrático" por excelencia: la política es la profesión/saber de los políticos/filósofos, y no la *praxis* socializada del *demos* (es este argumento, entre otros, el que le valió a Platón el ser sindicado como el fundador de la "racionalidad instrumental" –Adorno–, del

"ocultamiento del Ser" –Heidegger–, o del disimulo metafísico y ético de la "voluntad de poder" –Nietzsche–). Pero son solo las condiciones históricas de la sociedad "burguesa" las que permitirán (y demandarán) que esta concepción adquiera carácter de *sentido común*. Irónicamente, es la imposición de (un cierto estilo de) la *democracia* la que legitima la existencia, en sí misma antidemocrática, de la llamada "clase" política.

Que esto sea posible de ser no solo consensuadamente *creído*, sino que en cierto sentido sea considerado como una "realidad" *material y objetiva*, y no una mera "mentira" conspirativa inventada por las clases dominantes o una mera deformación de la perspectiva inducida por la manipulación ideológica, es algo que a mi juicio solo una lectura retroactiva de Marx hecha desde un *cierto* Freud puede hipotetizar. Ya intentaré, como pueda, explicar esto. Por ahora se trata de subrayar que el *modo de dominación* específico del capitalismo consiste en la supresión "fetichista" (un término psicoanalítico pertinente, suponemos, sería el de *denegación*) de *lo* político por las operaciones de *la* política. O, en otra terminología –la de Toni Negri (1992), por ejemplo– la "borradura" del *poder constituyente* por el *poder constituido*. Va de suyo que esta operación no es tampoco un *invento* del capitalismo: de hecho, Jacques Rancière (aunque sin nombrarla así) la identifica como el gesto mismo de institución primigenia de la Política como tal, a partir precisamente de Platón; un gesto igualmente paradójico, que para institucionalizar un modelo de "orden" debe *descontar* de la República la acción espontánea, "constituyente", de aquello mismo que hace necesaria la existencia de un "orden" (cualquiera): el *demos*, el "pueblo", que entonces pasa a ser, en la arquitectura de la *polis*, "la parte que no tiene parte", la "particularidad" que hace posible la propia existencia de la Totalidad, a condición de que esta la (de)*niegue*.

La *democracia*, pues, en este sentido "sustancial", "ontológico", es el *Objeto Imposible* de la Política: es *lo* político vuelto "causa perdida" de la Política. Y si bien Aristóteles es lo suficientemente "progresista" (por comparación con el "reaccionario" Platón) como para identificar al Ciudadano con el Hombre como tal –no cometamos el anacronismo de interrogarlo por las mujeres y los esclavos–, también es lo suficientemente "realista" como para advertir la *imposibilidad* de la democracia, e imaginar para su *Politeia posible* un régimen "mixto", un híbrido "aristo(demo)crático".

El desplazamiento de *lo* político por *la* política no es entonces, para retomar el hilo, un invento del capitalismo. Pero solo el capitalismo ha tenido que hacer de él un *principio práctico,* justamente porque es el sistema cuya misma condición de existencia –al menos, "emblemáticamente", desde la Revolución francesa– es el ingreso de las "masas", del *demos,* en la vida pública: las necesita triplemente, para conformar un mercado mundial de consumidores que absorba los excedentes de la producción de mercancías, para *producir* ese excedente, y para legitimar el poder con su consenso, en una época en que ese poder ya no puede sostenerse solo por las "coacciones extraeconómicas" (la expresión es, desde luego, de Marx) de la ideología religiosa o de la simple fuerza bruta. Pero al mismo tiempo esa *necesidad* despierta en el *demos*, por su propia lógica, la *posibilidad* de un ejercicio permanentemente renovado del "poder constituyente": de un retorno de *lo* político-fundacional cuestionador del poder constituido, o de lo que Benjamin llama una "violencia fundadora" de una juridicidad *diferente* a la que sostiene al poder (lo que el poder teme, dice Benjamin, no es a la violencia *per se* –¿en qué otra cosa está apoyado el propio poder, "en última instancia"?–, sino a aquel potencial de *fundar* una Ley alternativa que tiene la violencia, y por esa vía demostrar que *una* Ley instituida no es necesariamente *la* Ley).

Pero es únicamente en los (raros) momentos de lo que Gramsci llama *crisis orgánica* que se revela ese vacío originario (ese "objeto imposible", esa spinoziana "causa ausente") sobre el cual se levanta la "impostura" de la Política –del Estado, del Poder– como localización del Universal que excluye su determinación particular. Mientras tanto (a veces durante siglos enteros) el Universal *funciona*. Es decir, como decíamos más arriba: tiene una existencia material y objetiva, *real*. Ello es así porque el fetichizado Universal Abstracto es *constitutivo* de la propia lógica "estructural" del modo de producción capitalista (el búho de Minerva de Hegel no podía haber levantado vuelo en otro atardecer que el de la burguesía). El enigma de esa "constitución" lo explica Marx en el capítulo 1 del Tomo I de *El Capital*, sección "La mercancía y su fetichismo": el enigma se llama "plusvalía", a saber ese *detalle*, esa *petite différence* que hace que las mercancías *no sean* todas iguales (hay por lo *menos una*, llamada "fuerza de trabajo", que produce un *resto* irreductible e incodificable por las "leyes naturales" de la economía burguesa, y de la que esta no puede *dar*

cuenta, debe *descontar* de su teoría, pese, o precisamente *porque*, es la condición misma de existencia del capitalismo: es, cómo no verlo, una metonimia para el *demos*, para "la parte que no tiene parte"), y cuya denegación del proceso simbólico que articula al sistema permite la existencia objetiva de un "equivalente general" (expresado en la ficción del dinero). *Mutatis mutandis*, la misma lógica de la abstracción universalizante que permite la dominación de un "equivalente general" (dominación hoy más presente que nunca, cuando el sector hegemónico y más dinámico de la economía capitalista es el de la especulación financiera "globalizada", es decir, no el de la producción "material" sino el de la circulación del puro *signo* dinerario, que acompaña al carácter igualmente dominante que han adquirido ciertas fuerzas productivas asimismo "semióticas" o "representacionales" como la informática o los medios de comunicación), la misma lógica, decimos, de la abstracción universalizante que desplaza las diferencias particulares entre los objetos-mercancías –o sea, entre los productos del trabajo humano cualitativo– opera en el plano de lo político-estatal: el "joven Marx" de 1843/44 (el de la *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel* o *La cuestión judía*), sin todavía tener a su disposición todo el instrumental teórico del *Capital* y del análisis del fetichismo de la mercancía, actuaba ya como una suerte de psicoanalista silvestre señalando un *lapsus* del propio título del principal documento político de la Revolución francesa, la Declaración de los Derechos Universales del Hombre *y* (subrayar *y*) del Ciudadano; la "conjunción disyuntiva" de ese *y* (una cosa es el Hombre y otra el Ciudadano) lo conducía a la denuncia de la *falsa universalidad* de la idea de Ciudadanía, que bajo el manto de una "equivalencia general" ante la Ley desplazaba las diferencias particulares irreductibles entre los individuos –y sobre todo entre los miembros de las diferentes *clases*–, y se atrevía a postular una audaz conclusión, que todavía suena escandalosa para nuestros oídos acostumbrados a naturalizar un discurso "democrático", "progre" o "políticamente correcto": ¿cómo se puede concebir a la justicia como sinónimo de una Ley igual para todos, cuando los "sujetos" de esa Ley son todos diferentes entre sí?

Como se comprenderá –y más allá de la crítica a la noción "burguesa" de la política, el Estado y la ciudadanía consagrada por la Revolución (llamada) francesa–, Marx está planteando aquí (no digo necesariamente resolviendo) algunos problemas filosóficos de primer orden, en especial para nuestra

cuestión de *lo* político frente a *la* política. Para empezar por el más abarcador, está el problema de la relación de *tensión* o conflicto irresoluble en la práctica entre lo Particular y lo Universal: entre la necesidad, incluso la inevitabilidad de una Ley universal, y la irreductibilidad inabarcable de las infinitas diferencias particulares (inevitabilidad, en primer lugar, "técnica": no podría hacerse una Ley para cada uno; la falacia ideológica consiste en hacer pasar ese "tecnicismo" por principio filosófico universal e indiscutible, y por lo tanto fingiendo que *no hay* conflicto ni tensión alguna); es a su vez un conflicto que va en las dos direcciones: si el Universal no puede aplastar todas las diferencias del Particular que desbordan a aquel por todos los costados, tampoco ninguna promoción "postmoderna" de las diferencias *ad infinitum* elimina la necesidad dialéctica de un Universal como "telón de fondo" contra el cual se recortan los particulares.

De este callejón sin salida se pueden dar algunos ejemplos bien tangibles (que de paso interrogan ciertas aporías de la ética kantiana): para ilustrarlo con una estúpida pero recurrente polémica de café, ¿puedo al mismo tiempo estar *en general* contra la pena de muerte y *en particular* matar, si no me queda otro remedio, al que atenta contra mi vida o la de mi familia (no digo al que atenta contra la propiedad de mi *pasacassettes*)? Evidentemente, sí puedo: no tengo justificación alguna para elevar mis pasiones particulares "del momento", por más justificadas que estén en lo particular de las circunstancias, a principio jurídico universal; pero ello no significa que no exista (al menos para mí) un *conflicto*, que no permite que ambas cosas discurran "en paralelo", completamente separadas. Un dilema más complejo es el que presenta por ejemplo Sartre, en su texto (no casualmente titulado) *Reflexiones sobre la cuestión judía*, a propósito de la posición del progresista, antirracista y "tolerante", que afirma que es necesario respetar la diferencia del Otro: con lo cual se arroga la *superioridad* de decidir que "el otro" *es* un diferente; él es, digamos, el "Uno" a partir del cual se *define* un "Otro". Sartre concluye que, en términos de estricta lógica, es imposible *no ser* racista; claro está que no es lo mismo "tolerar" al otro que enviarlo a Auschwitz (no es lo mismo, sobre todo, para el otro), pero se trata del mismo razonamiento.

Nosotros podemos concluir algo más: que no hay manera de universalizar –o, tanto da, de particularizar– de modo absoluto *ni* la diferencia *ni* la

semejanza. En todo caso, posiblemente se pudiera pensar el racismo no tanto en términos de una imposibilidad de tolerar la diferencia como de tolerar la *semejanza*, y entonces *inventar* una diferencia absoluta universalizando fetichistamente un rasgo particular (un color de piel, una adscripción religiosa, una elección sexual) y elevándolo al rango ontológico, haciendo de ese rasgo *el Ser* del otro: "*es* negro; *es* judío; *es* homosexual (algunos hasta se atreven a decir: *es* mujer)". Se trata, cómo no verlo, de la lógica del narcisismo de la pequeña diferencia, o de la psicología *de* masas –y no *de las* masas– freudiana; o, si se prefiere una referencia más poética, se trata del quiasma borgeano: "No sentimos horror porque soñamos con una Esfinge, sino que soñamos con una Esfinge para explicar el horror que sentimos".

¿Qué tiene que ver esto con *lo* político? Sencillamente, la insistencia en el ocultamiento de la *decisión* fundacional. Fundación del Otro como tal escamoteando el gesto de confusión de la Parte con el Todo, fundación del Estado que desplaza la caótica violencia originaria detrás del acuerdo racional en el Contrato: son modos de "ausentamiento" del poder constituyente (de la *potentia* de la *multitudo*, hubiera dicho Spinoza), homólogos en cuanto a su objetivo denegador del hecho de que la Ley *universal* está, en efecto, fundada en aquella violencia *particular*. Y aquí se trata –otra vez, cómo no verlo– de la retroactividad del mito freudiano de la horda primitiva plegándose sobre el mito hobbesiano del estado de naturaleza.

Con esta diferencia radical y decisiva: en Hobbes, el contrato entre esos "hermanos" libres e iguales entre sí que instaura la Ley (el Poder "instituido") no tiene retorno, *se hace de una vez y para siempre*. En Freud, se sabe, la violencia originaria, el principio de *Tánatos*, retorna periódica y puntualmente en el simbolismo del ritual "totémico", y hay que volver a "contratar", una y otra vez, para mantener la violencia a raya. Es decir: la *ekklesia* de los hermanos se abre cada tanto de nuevo al abismo de ese vacío primitivo sobre el que habrá que re-fundar la Ley apelando a un Imaginario sobre el cual apoyar la "nueva" simbolicidad. Aquí se revela la monumental paradoja de la sustitución de *lo* político por *la* política: es el laicismo "civilizado" del Estado moderno el que oculta la verdad del instante fundacional, mientras es el ritual "religioso" –en el sentido amplio pero estricto del ritual que aún resguarda el enigma de lo sagrado, el "más allá" que solicita una re-creación del Sentido– el que rescata

ese gesto de emergencia de la *ekklesia*, de la comunidad como tal. Y que no se nos objete que los "rituales" laicos del Estado (las elecciones periódicas, por ejemplo) suponen una similar recontratación recurrente: ellos no abren la posibilidad de ningún vacío de sentido; al contrario, *cierran* vez tras vez el sentido dentro de los límites de lo ya fundado "de una vez para siempre".

Sobre la cuestión del ritual "religioso" en los orígenes de *lo* Político, ya hemos dicho algo. Digamos algo más, por ahora, en relación al tema de la *decisión* fundacional.

El concepto no puede dejar de remitir a Carl Schmitt, con la consiguiente incomodidad: ya sabemos que Schmitt es un proto-nazi (aunque no es un proto-nazi *cualquiera,* como no lo es Heidegger: ambos comparten la virtud de decir mucho más de lo que encierra aquel calificativo), y un adalid de la Dictadura y el "Estado de Excepción". Basándose simultáneamente en Hobbes y en Donoso Cortés –una articulación que constituye en sí misma una hazaña intelectual–, Schmitt (1983; 1974) genera una famosa concepción de *lo* político, que aquí no nos queda más remedio que simplificar casi hasta la caricatura, reduciéndola a los siguientes ítems: la lógica de lo político remite, en última instancia, a la oposición dicotómica "amigo/enemigo"; por lo tanto, lo político puede a su vez reducirse a la guerra: lo que ha dado en llamarse "militarización de la política"; la *verdad* de lo político, el momento *auténticamente* político, emerge en el "estado de excepción", y no en la normalidad "parlamentaria" ni en la rutina institucional; la definición del enemigo, la militarización de la política, la declaración del "estado de excepción", etcétera, son *decisiones* (de quien tiene el poder o la *potentia* para tomarlas, desde luego), por así decir auto-fundadas –es decir, "soberanas"– sin otro fundamento que sí mismas, y con absoluta autonomía de condicionantes externos" (por ejemplo, económicos, sociales o "políticos" en sentido estrecho); la definición del enemigo o la militarización de la política en el estado de excepción, lejos de ser decisiones antidemocráticas, suponen una democracia *auténtica* (no disfrazada o licuada por la "representación"), en tanto tienen que contar con la movilización y la "voluntad" de las masas, del *demos.*

Es fácil percibir por qué razones esta "caricatura" de decisionismo autoritario-populista y antiliberal puede ser atractiva para la derecha nazifascista. No lo es tanto ver las razones por las cuales puede tener también su interés

para la izquierda de molde más o menos leninista. Y sin embargo esas razones existen, y la tentación de un cierto paralelo es fuerte: para empezar, la teoría schmittiana rompe con todas las consoladoras seducciones biempensantes, "progres" y neoliberales (o "neo-institucionalistas", "neo-contractualistas", neo-lo que se quiera) acerca de que lo político esté más bien fundado en el consenso, el acuerdo y la buena voluntad antes que en la violencia y el conflicto; todo eso queda denunciado como ilusión ingenua o, peor, como disfraz de la verdadera "voluntad de poder" que no osa decir su nombre. Luego, la reivindicación de la *autonomía* (un leninista diría "relativa", aunque quizá sin tomárselo demasiado en serio) de lo político autoriza la iniciativa vanguardista que llama al *demo* en su apoyo. Y finalmente, la rigidez de la polarización amigo/enemigo no deja de replicar la de la polarización (digamos que admitidamente menos abstracta y más "sociológica") burguesía/proletariado. Desde ya, no compartimos que estas semejanzas autoricen a su vez un *paralelo* entre Schmitt y Marx como el que ha sugerido en su momento Jorge Dotti.

Pero ya volveremos a eso. Digamos por ahora que el problema está, por supuesto, en el concepto de *decisión* auto-fundada e incondicionada. Entendámonos: el problema no es que no creamos que sea posible semejante *momento* decisional, ni incluso que no creamos que esa pueda ser una definición de *lo* político; nosotros mismos hemos implicado esa definición al hablar del ritual de sacrificio. Y hasta estaríamos dispuestos a discutir la posibilidad de que haya algo de eso en un cierto Marx (el Marx que Schmitt reivindica, a veces enfáticamente como bien lo recuerda Dotti, por su idea de la "dictadura del proletariado" como la forma más desarrollada de una verdadera democracia). El problema está más bien en la noción de lo "auto-fundado": ella podría entenderse –como creemos que lo hacen indirectamente Schmitt y, en su huella, Dotti– como creación de una suerte de *lugar vacío* –de puro "significante del Otro", si se puede decir así, aunque desde luego no es el lenguaje de Schmitt ni de Dotti– a ser "abrochado" a los sentidos más o menos "contingentes" aportados por el propio gesto de la decisión. Y aquí no queremos en modo alguno mezclar a Dotti (ni por supuesto al propio Schmitt) con una consecuencia paradójica de esta interpretación: la de que el propio nombre de Schmitt se haya transformado en "significante vacío" de una teoría de lo político como lugar, justamente, del

"significante vacío" que ve, en la contingencia de la "decisión", el carácter *fundante* de una sociedad que directamente no existiría de no ser por semejante contingencia.

Es decir, la paradoja consiste en que el nombre del "proto-nazi" (cruzado nada menos que con, entre otros, el de Derrida y su teoría del sentido como "suplemento") termine como bandera de un así llamado "postmarxismo", tal como puede estar representado célebremente –con la celebridad a la que pueden aspirar nuestros claustros universitarios– por Laclau y Mouffe, para quienes ocupa ese lugar vacío, por ejemplo, el significante... Perón (y no hace falta ser ni haber sido nunca peronista para resentir en esa idea la falta de respeto por la compleja historia argentina que produjo, para bien o para mal, aquel "significante") (por ejemplo Laclau: 1989). La circularidad frívola del razonamiento podría ser desechada sin mayor comentario si no fuera –a esta altura tenemos que confesarlo– por el profundo fastidio que han terminado produciéndonos todas estas adopciones ligeras de un improvisado seudolacanismo *light* para examinar el universo de lo político.

El problema con nociones como la de "decisión" o "contingencia" no es ese, sino –como lo ha señalado astutamente Slavoj Zizek– que, pese a sus apariencias densamente "ontológicas", son conceptos puramente *formalistas*: "Según Schmitt, no es posible pasar directamente de un orden puramente normativo a la realidad de la vida social; la mediación necesaria entre ambos es un acto de Voluntad, una *decisión*, fundada exclusivamente en sí misma, la cual *impone* un cierto orden o hermenéutica legal (una lectura de reglas abstractas) (...). Sin embargo, la decisión que salva esta brecha no es una decisión en favor de algún orden concreto, sino primariamente la decisión en favor del principio formal del orden como tal". Semejante formalismo transforma la decisión política, pues, en un mero *acting* (si es que se quiere conservar la jerga) desprovisto de "contenido", de cálculo estratégico, de referencias a lo "real" de la lucha de clases, del conflicto entre grupos, razas, naciones o lo que corresponda a la ideología del "decisor" con poder de tomar decisiones.

No es por este lado, evidentemente, que hay que buscar el *Grund* de *lo político,* ni su carácter "ontológico" o "fundante" (y casi no habría que aclarar que no tenemos aprensión alguna hacia estos términos: al revés, resultan casi una tentación irresistible frente a las trivialidades

"políticamente correctas" que nos instan a "des-ontologizar", "de-sustancializar" o "des-fundacionalizar" todo aquello que constituye el ser, la sustancia y el fundamento de nuestra existencia como animales sociales). Más bien habría que buscarlo más cerca de Toni Negri (1993) y su lectura (entre otros) de Spinoza, en la que la potencia de la multitud –esa "composición" de fuerzas individuales que libradas a su propia espontaneidad supondrían la guerra de todos contra todos– se orienta y se condensa (a semejanza de la violencia constitutiva reorientada en el ritual de sacrificio) en la potencia de una *democracia absoluta*, definida como una "totalidad de pluralidades" en permanente recomposición, y cuyo *movimiento* mismo en pos de la re-fundación de lo social *es* el "comunismo" de Marx, el "reino de la libertad". Esta idea sortea la trampa del formalismo (no dice que *cualquier* orden se legitima por el solo ejercicio de la potencia) y al mismo tiempo respeta la irreductible *tensión* entre lo universal y lo particular, en al menos dos sentidos: a) si la potencia "instituyente" de la multitud es *universal*, su *praxis* y sus "decisiones" son siempre concretas e históricas; b) si la democracia spinoziana es absoluta –incluso *absolutista*– es porque sus límites "universales" coinciden con los de una multitud atravesada por la "igualdad de los derechos a la diferencia". Nada de esto eliminará el conflicto de intereses, claro está: pero impedirá, presumiblemente, la construcción de aquella "falsa totalidad" de la que hablaba Marx, en la que los intereses particulares de la clase dominante aparezcan como los intereses universales de la sociedad.

Por supuesto que, como queda dicho, este es un *objeto imposible* (que no es lo mismo que decir una "utopía": lo que ha transformado a tantas utopías en siniestras pesadillas orwellianas es justamente la creencia en su *posibilidad*, en la factibilidad de una "satisfacción del deseo"). Pero sobre lo que habría que poner el acento es sobre el *deseo*, o lo que Spinoza llamaría el *conatus*, de acrecentamiento de la potencia para extender las capacidades del Ser. En primer lugar, la capacidad de "supervivencia", vale decir de desplazamiento de la violencia constitutiva de lo político hacia el objetivo de renovación del "pacto" social, que guarda una sugestiva analogía con la hipótesis girardiana del ritual de sacrificio.

4.

Si hubiera que buscar un origen metafórico de esta lógica, el más "originario" que se nos ocurre es pues, nuevamente, el del *ritual de sacrificio* que está en la base de la Tragedia, entendida como el conflicto perpetuamente re-fundado entre el Caos "primigenio", previo a la Ley, y el orden de la *polis*, que solo puede surgir de un "crimen cometido en común", de una violencia fundadora pero orientada por un proyecto que retorna en la repetición –más "imaginaria" que "simbólica"– del ritual.

Volvamos por un momento, telegráficamente, a la tesis de Girard. El sacrificio ritual viene a romper la *reciprocidad mimética* inscripta en la lógica del Deseo: el otro es un obstáculo para ese deseo, pero al mismo tiempo es el que lo *indica*, el que señala hacia él. El *fracaso* del ritual de sacrificio produce la "crisis" sacrificial: es el riesgo de recomposición de la violencia mimética, de la guerra de "todos contra todos". Entra en escena, aquí, lo propiamente *trágico*, que es la expresión de ese momento de crisis. La Tragedia es una suerte de *Antropología de lo político*, situada en la transición conflictiva entre la cultura basada en el sacrificio (orden "arcaico") y un orden *racional*, que sustituye la protolegalidad del Sacrificio por la Ley a secas.

La tragedia tiene, aquí, un lugar, como si dijéramos, de *rito de pasaje*. Pero al mismo tiempo, y por ello mismo, es un lugar *fundacional*: en su mismo centro está el conflicto arcaico entre lo Mismo y lo Otro, que apunta a una *separación* y al (re)inicio de un nuevo Orden, político, antropológico, pero también *subjetivo*.

Esto lo ha visto bien Jean-Joseph Goux, en un discutible pero notable análisis del mito y la tragedia de Edipo, que logra sortear las trampas de la "aplicación" psicoanalítica, y que justamente por ello logra recuperar el gesto originario de Freud (para quien Edipo no es un ejemplo o una ilustración, sino el *operador* teórico por excelencia de su concepción antropológica). La de Edipo, en efecto, es una tragedia "anómala" respecto de las macroestructuras míticas dominantes en su época: fundamentalmente (y entre muchas otras cosas) porque Edipo conquista el poder *político* no gracias a la ayuda de los dioses –a los que no tiene en cuenta salvo en su malentendido original con el oráculo– sino gracias a su propia astucia *intelectual*, que le permite descifrar el enigma de

la Esfinge (pero no el propio, claro está) sin ayuda externa, humana o divina. Edipo es pues ya, en cierto sentido, el Sujeto *moderno*, incluso el Sujeto "cartesiano" o "kantiano". La respuesta al enigma es, para colmo, "el Hombre": con lo cual la Humanidad abstracta y universal como tal (identificada con la particularidad de *su* género, *su* clase y *su* cultura "nacional") queda subsumida en, con-fundida con, el Yo. Ha sido fundado, al menos potencialmente, el Sujeto de la "racionalidad instrumental" frankfurtiana, aunque tenga que esperar al capitalismo para mostrar todas sus potencialidades.

Por supuesto, esta no es toda la historia (ni la de Edipo ni, por lo tanto, la nuestra): ese "hombre que sabía demasiado" (según lo calificará Foucault) recibirá su castigo por la "ceguera" del *retorno de lo reprimido* de la nueva Razón que ha contribuido a generar. Forcluyendo su Otro, Occidente no ha hecho otra cosa, desde entonces, que *renegar* de lo que estaba en su mismo centro, y a partir de entonces preguntarse perplejo de dónde viene esa violencia "irracional" que permanentemente lo acecha, sin reparar que es esa separación entre su "mente" y su "cuerpo", ese impulso de dominación por un Saber desencarnado y "despulsionado", esa *falta* o ese quiebre en su propia Totalidad, lo que se le aparece como un nuevo y gigantesco Enigma que *esta vez* no podrá resolver sino al precio de su propia *puesta en cuestión*. Ese Otro forcluido en su propio origen (podemos darle muchos nombres: el Colonizado, la Mujer, el Proletario y todas las formas imaginables de opresión y exclusión) *es*, en su propia matriz, la Tragedia *des-conocida* y tematizada por Freud en la "división del sujeto". No se puede prometer –sería un despropósito teórico y ético– que la restitución de la Tragedia desde el pensamiento suture esa herida primaria y evite futuros "retornos de lo reprimido": pero sí se puede argumentar que tal restitución ayude a *entender* un poco mejor lo que *nos* sucede, descifrando ese *en-sí* que hoy se nos antoja extraño e inexplicable, en un *para-sí* que nos haga siquiera sospechar la posibilidad de un "reino de la Libertad".

El *para-sí* requiere, para decirlo un poco solemnemente, una *"Onto-antropología"* que interrogue la condición de lo humano como tal, y a su vez esa interrogación no puede sino ser la de una Tragedia profundamente *histórica*. No se trata, pues, tanto de la "Historia del Ser" heideggeriana (que es, en el fondo, deshistorizante, en tanto somete el *DaSein,* la existencia propiamente humana, a una historicidad que le es ajena, que no es producto de su *praxis*),

sino de un *Ser Histórico* que no obstante está en permanente conflicto (nos lo ha mostrado el psicoanálisis) con una *insistencia* (más que una "persistencia") de lo "arcaico". El efecto de ese choque es una acción retroactiva del presente sobre el pasado, en la que el "relámpago en un instante de peligro" que es para Benjamin (1979) la figura de la acción de la Historia en el *momento-ahora*, se fusiona con el "retorno de lo reprimido" de Freud.

La Tragedia es –en la cultura occidental, es menester aclararlo– la gran metáfora del *origen* (perdido para siempre), simultáneamente histórico y ontológico, de ese choque. Para nosotros, hoy, la Tragedia es algo del orden de la experiencia, y *por otro lado* un género literario, una forma estética. Pero hablar así es hacer una concesión exclusivista al *Logos* de la modernidad burguesa: en sus inicios "clásicos", la *poiesis*, la *polis*, la *praxis* en general es un Todo (es la "bella totalidad" de Hegel), sin duda en tensión interna, pero indisoluble e indivisible; solo eso que (para volver a Max Weber) se llama la "autonomía de las esferas", propia de la racionalización capitalista moderna, permitirá pensarlas en su separación. Tenemos que hacer un esfuerzo de *ficción operativa*, entonces, para considerar a *lo* trágico como expresivo de esa articulación conflictiva de los fundamentos de la experiencia humana que continúa insistiendo en/a través de, la Historia, y no –como lo haría un crítico literario actual– como mero género discursivo. Lo trágico es, justamente, lo que *excede* la capacidad de simbolización discursiva, pero al mismo tiempo la *determina,* en un choque perpetuo e irreconciliable entre el discurso y algo del orden de lo *real*.

Aquí nos separamos, desde ya, de toda estrategia de esas llamadas textualistas o deconstructivistas que a veces aparecen caricaturizadas bajo la consigna "no hay nada fuera del texto". Para nosotros la *posibilidad* misma del texto es, precisamente, que *haya* un "afuera" que presiona por expresarse, por articularse simbólicamente, y que simultáneamente el texto sea la única vía que tiene para (no) hacerlo: ese es su magnífico fracaso. Y si nos permitimos hablar de la Tragedia como fundamento, es porque nos parece que ese conflicto entre la articulación simbólica y el "afuera" que no puede terminar de articularse es el *tema* de la Tragedia.

Allí es, por otra parte, donde lo trágico se encuentra con *lo* político: en un anudamiento "fundacional" del Logos, del *nomos*, de la *polis*. En una violencia originaria e *instituyente* que más tarde el Poder establecido, instituido, de

la *polis* debe hacer olvidar –según las tesis complementarias de Benjamin y de Negri que hemos citado–, para evitar su cuestionamiento permanente por parte de un proceso de perpetua re-fundación. Un Olvido que se procesa como represión *imposible* y consiguiente retorno "siniestro" que revela la inutilidad de esa pretensión excesiva –de esa *Hybris*, como la llama la Tragedia– de imponer un orden perfecto y eterno.

Pero la Tragedia, en sí misma, tiene la ventaja de que justamente por su posición de discurso fundador, todavía no está sujeta (no completamente, al menos) a la represión, sino que son sus efectos *posteriores* sobre la cultura los que deben ser reprimidos; por decirlo así, Edipo no *tiene* "complejo de Edipo": él *es* Edipo. Todavía no funciona ahí la escisión entre *ser* y *tener* que –lo mostrará Sartre, entre otros– es la marca de la modernidad. Lo trágico-político no es por lo tanto todavía *la* política (para ello habrá que esperar por lo menos a Platón y su *República* que, no por casualidad, requiere para su funcionamiento de la expulsión de los poetas): su fundamento no es aún la lucha por el Poder *interno* de la *polis*, o la lucha entre dos órdenes diversos y contrapuestos *para* la *polis*. Antígona no pretende sustituir a Creonte para cambiar sus leyes por otras: allí no se oponen dos *modelos* de *polis*; la oposición es entre un orden pretendidamente *universal* (que por supuesto expresa la hegemonía de una clase dominante) y la "anarquía" de una *singularidad* oscuramente arcaica que se opone a *toda* Ley humana y "positiva". Una singularidad que todavía no ha sido moldeada por la Ley de la Ciudad, una singularidad de la "sangre" que, si por un lado responde a un designio de los Dioses, por el otro emana de las entrañas mismas de la "madre" tierra (de esa misma "madre" tierra a la que Antígona, *contra* las leyes de la Ciudad, se obcecará en devolver el cuerpo de su hermano).

Lo propiamente *político* de la Tragedia no es entonces, repitámoslo, el conflicto *entre* las *poleis*, o el conflicto de poderes *dentro* de la *polis* (ese es ya el drama "luctuoso", como lo llama Benjamin (1985), de la modernidad, por ejemplo, en Shakespeare), sino el conflicto entre la *polis* y el *oikos*, ese fundamento arcaico que excede a la Ley y no puede nunca ser completamente sometido a ella. El *oikos*, lo *familiar* (también "siniestro"), que es también –significativamente– el radical etimológico de la palabra "economía". Y es que quizá podamos atisbar aquí una de las posibles respuestas al enigma que se plantea Marx: ¿cómo es posible que una "forma estética" surgida en el contexto de una sociedad –de

un “modo de producción”– tan diferente a la nuestra logra todavía conmocionarnos como ninguna otra forma moderna puede hacerlo? Y el propio Marx responde –con aparente ingenuidad, pero de un modo para nada alejado del de Freud–: porque ella expresa la *Infancia de la humanidad*. La “infancia” no en un sentido cronológico, sino ontológico: el fundamento de lo que hemos llegado a ser, y que necesitamos “negar”.

Pero al mismo tiempo, ya en la Tragedia se hace sentir la *necesidad* de esa renegación del *oikos*, del fundamento arcaico y singular, y la necesidad de generación de un orden exclusivamente “político” en el sentido más o menos moderno: de un *Logos* “consciente” y activamente humano, que opere una eficaz *represión* de aquel fundamento, de aquel “afuera” del discurso.

Ya hemos mencionado la hipótesis de J. J. Goux según la cual hay por lo menos *una* tragedia que expresa claramente esa necesidad: la de Edipo, ese héroe “anómalo” y “laico” que no se somete a la tradición sagrada, enigmática e indescifrable representada por la Esfinge, sino que responde correctamente a su pregunta, y esa respuesta no es cualquiera: es *el Hombre*. Una respuesta con tres implicaciones fundamentales y fundacionales: No está enunciada desde el recurso a la autoridad externa y divina, sino desde el puro *Logos*, desde el puro poder del razonamiento autónomo; en esa medida, es una respuesta que funda la Filosofía. Inaugura, por lo tanto, un orden político desacralizado que se aparta del fundamento arcaico con sus enigmas oscuros y sin respuesta, que disocia la *polis* del *oikos*, que crea una Ley pretendidamente universal a la que debe someterse toda singularidad.

La respuesta “*el* Hombre” es dada por *un* hombre: esa identificación/subsunción de lo singular en lo universal hace que pueda ser traducida por: *Yo*. Edipo funda, pues, la subjetividad como centramiento en el sí-mismo, y es por consiguiente el antecesor de Descartes y de toda filosofía basada en el *cogito*.

Pero ya lo sabemos: la operación es incompleta. Ni la omnipotencia del *Logos*, ni la Ley “positiva”, ni las pretensiones del Ego bastan para que Edipo se sustraiga a su destino de recaída en el *oikos*, en la violencia arcaica: la Esfinge no ha perecido realmente, tan solo se ha *ocultado* en espera de su nueva oportunidad. *La* política no logra sacar del medio a *lo* político, la *polis* no logra “reprimir” al *oikos*. Esto señala entonces una doble significación de la tragedia, ejemplificada por Edipo: por un lado, la fundación de una racionalidad

"libre", "autónoma", que rompe con lo arcaico y "hace" su propia Historia (es la racionalidad que ha venido a identificarse como "occidental", dejando a *las otras* –¿las que no pasaron por el Edipo?– fuera de la Historia, como ocurre en Hegel): la hace sin condicionamientos heterónomos, y es una Historia cuya culminación política, se nos dice, sería la Democracia Liberal; por otro lado, la Tragedia es *al mismo tiempo* una advertencia contra la ilusoria omnipotencia de tal racionalidad, contra la pretensión de que todo lo real quede disuelto en la Ley "positiva", contra el des-conocimiento de que, si bien no es posible vivir *sin* Ley, ella no *alcanza* a dar cuenta de lo real, y lo real se toma *venganza* (a veces con violencia inaudita) de ese desconocimiento del conflicto fundante.

Hay también, ya lo hemos apuntado, un significado político de la Tragedia –especialmente de la de Edipo– que está mucho más cerca nuestro: aquella omnipotencia de la Razón conlleva un impulso de *dominación* (sobre la Naturaleza, sobre los otros hombres), bajo la lógica de lo que la Escuela de Frankfurt ha hecho famoso con el título de *racionalidad instrumental*. Edipo es también, a su manera, el origen de la racionalidad instrumental, "técnica" (que, como hemos visto, por distintas vías Nietzsche, Heidegger o Adorno, menos cautos que Weber, hacían retroceder hasta Sócrates), si bien para que ella llegue a transformarse en completamente hegemónica harían falta las condiciones socioeconómicas, políticas e ideológicas que darían lugar a la modernidad capitalista.

Lo cual requirió, por supuesto, una profundísima transformación de la subjetividad, profundización de *uno* de los aspectos de la subjetividad política fundada por Edipo: el de una ideología que interpela al Sujeto en su omnipotencia creadora, "consciente" y autónoma, para mejor ocultar la heteronomía de su posición de *dominado* en la sociedad desigualitaria. En la modernidad, y hasta nuestros días, eso se expresa, por ejemplo –para volver sobre ello– en la figura jurídico-política del Contrato, es decir de una pretendida "libertad individual" por la cual los sujetos "autónomos" *acuerdan* cuál será el orden de la *polis* que los dominará. La Tragedia "moderna" (si es que tal cosa existe: el asunto es motivo de controversia) en cierto sentido expresa –lo hemos sugerido en otra ocasión con el ejemplo de *Hamlet*– el "duelo" de la pérdida del *oikos* en favor, definitivamente, del orden positivo del Contrato. Quizá su más agudo teorizador sea de nuevo Walter Benjamin, con su análisis de la *alegoresis* del drama barroco

expresando las ruinas del *oikos* y fundando una modernidad racional-instrumental que niega sus propios fundamentos en *lo* político arcaico.

Pero siempre podemos volver –también nosotros "alegóricamente"– a la matriz de la Tragedia para comprobar lo ilusorio de esa negación, de esa omnipotencia de la Razón instrumental, y entender mejor aquella famosa frase que, quizá a modo de *l a p s u s*, fue pronunciada (no por un poeta ni por un filósofo, sino) por Napoleón Bonaparte, cuando decía que lo político *es* la Tragedia, en una época que ha perdido a sus Dioses. Quizá en ese retorno a los fundamentos de lo trágico desde adentro de una modernidad desgarrada (¿podemos nosotros decir hoy que lo trágico *fue* lo político en una época que aún conservaba a sus dioses, pero que ya había empezado a ponerlos en *cuestión?*) pueda entenderse también por qué la Tragedia ha sido metáfora y matriz de pensamiento para los tres pensadores "modernos" que con mayor coraje han bregado para denunciar a (y despojarnos de) esa omnipotencia de la Razón Instrumental que está en el fondo de la dominación: Marx, Nietzsche, Freud. ¿Es necesario recordar, una vez más, el célebre *dictum* marxiano?, la Historia se produce como si dijéramos dos veces: una como Tragedia y otra como Farsa. Es un enunciado curioso y sintomático: Marx parece percibir oscuramente que la lógica de la Historia es más *trágica* que estrictamente *dialéctica*, al menos en la versión vulgarizada de una dialéctica "positiva", que por la *Aufhebung* contiene y "resuelve" los términos de la contradicción; en la Tragedia el conflicto es irresoluble: lo que se mantiene en una suerte de "dialéctica en suspenso" –para abusar de una noción benjaminiana– es una *tensión* permanente entre los polos que es insoportable para la Razón Instrumental, y que por ello ha venido a expresarse en la *dialéctica negativa* –para abusar de una noción adorniana– de ciertas formas del Arte, empezando por el propio género trágico. Del *Art* , y no –o al menos no en el mismo sentido– de la "Cultura", eso que hoy está tan de moda y que *hoy* expresa el pleno reinado del instrumentalismo.

Todavía una referencia más, a propósito de Marx: "Tragedia" y "Farsa" son también dos géneros *ficcionales* (para nosotros, no para los antiguos ciudadanos de una *polis* que, al menos en apariencia, *creían* en los mitos escenificados en sus "ficciones"). ¿Hace falta recordar de nuevo a Lacan?: "La verdad tiene estructura de ficción". Pero entonces, ¿hemos recaído en el postulado

postmoderno del mundo como pura "ficcionalización", como cúmulo de imágenes virtuales, como completa estetización de la experiencia social, política, existencial o "cultural"?

Todo lo contrario: una vez más, el retorno a la Tragedia debería servir para mostrar la *farsa* que pretende que ya no hay "fundamentos" de lo político, de lo poético, incluso de lo subjetivo. Paradójicamente, esa *farsa*, en el siglo XX (y nada indica que será diferente en el nuestro) se ha develado con su cara más trágica, en el sentido de esas tragedias colectivas que son Auschwitz o Hiroshima, pero también Vietnam, Argelia o Jakarta, los *desaparecidos* sudamericanos o Chechenia, el Golfo o Ruanda, Kosovo o Timor Oriental, y en general el genocidio casi sin precedentes que se oculta detrás de elegantes –y farsescos– conceptos académicos como los de "neoliberalismo" o "globalización".

Sostendremos que es contra todo eso que es necesario volver a pensar los *fundamentos trágicos* de lo político, lo poético, lo "humano" en general. Yal que por ello pretenda imputarnos alguna clase de "fundamentalismo", repetimos que le devolveremos la acusación con una fórmula muy simple: es justamente la ilusoria negativa (una negativa que sin duda tiene su razón de ser en nuestra condición histórica, pero que no por ello es menos interrogable) a pensar los fundamentos lo que produce el fundamentalismo como "retorno de lo reprimido", como venganza del *oikos* contra los extravíos de la Razón Instrumental.

Edipo, en efecto, todo el tiempo razona, discurre, calcula; y, sobre todo, quiere saberlo *todo*: es justamente ese afán de conocimiento calculador, de racionalidad "con arreglo a fines" –el objetivo es, en definitiva, mantenerse en el poder– lo que lo pierde, produciendo el "retorno de lo reprimido", de lo que (como se lo advierte Tiresias, representante de la tradición) no *debía* ser sabido. Sucumben, pues, a la ilusión, otra vez "ideológica", de que el individuo, en relación de equivalencia formal con los otros "individuos", pueda sustraerse a las pasiones del Poder.

Que es lo que Hobbes, con o sin intención, terminará demostrando: que autorizando la pasión de *un solo* individuo –haciéndolo *por propia voluntad* Soberano de las pasiones– lo que se provoca es la más brutal de las dominaciones. Y que cuando ella, la dominación de las pasiones del Uno se vuelva insoportable, son solo las pasiones de los Muchos las que pueden cortar ese nudo gordiano. Cada experiencia revolucionaria que ha dado la Historia vuelve a

poner en escena el dilema de Edipo: ¿confiar en la Razón? ¿Dar rienda suelta a las pasiones implícitas en el ritual de sacrificio? ¿Buscar el "justo medio", el equilibrio preciso entre ambas?

El Terror que espanta a Hegel o el Termidor que denuncia Marx son polos de esa oscilación pendular: el *exceso* en el apasionamiento revolucionario irreflexivo que liquida el necesario componente de racionalidad –que juega a una violencia fundadora sin Ley que la regule, como en los "neofundamentalistas"–, o el *exceso* de raciocinio instrumental que traiciona los objetivos más sublimes del proyecto original –que juega a una Ley que no se hace cargo de su propia violencia, como ocurre hoy en ese otro fundamentalismo de la "democracia del mercado".

Claro está que son ambos avatares de la lucha de clases; pero la metáfora trágica (o mejor: el camino descendente de la Tragedia a la Farsa) da cuenta de ciertos fundamentos "universales" –diversamente articulados según las transformaciones históricas de las relaciones de producción y sus formas político-jurídicas e ideológicas– de una dialéctica que frecuentemente parece palabra de Oráculo.

En *Hamlet*, también lo hemos sugerido, esa "apertura" de una nueva época revolucionaria de la que habla el mismo Marx despliega nuevamente la gramática y la dramática de una *indecisión* entre la razón "contractualista" y el fondo oscuro de las pasiones que se agitan en los subterráneos de la Historia.

5.

La mejor explicación, la más "acabada", está, sin duda, en Marx. Pero su prólogo más genial está –ya lo hemos insinuado, al pasar– en Spinoza. Es él quien –un siglo antes, y con más agudeza aún que Rousseau– advierte la falacia de fundar el Orden de la Ciudad solo en el Uno y su Razón. Primero, porque no hay Razón que no esté atravesada, informada y aún *condicionada* por las Pasiones, hasta el punto de que a menudo lo que llamamos Razón no es sino *racionalización* –aunque sea un término muy posterior– de las pasiones. Segundo, porque no hay Uno que no sea simultáneamente una función de lo Múltiple: el "individuo" y la "masa" no son dos entidades preformadas y opuestas como querría el buen individualismo liberal; son apenas dos *modalidades* del Ser de

lo social, cuya disociación "desapasionada" solo puede conducir a la tiranía. Su asociación excesivamente estrecha también: bien lo sabemos por los "totalitarismos" del siglo XX.

Pero justamente, ese es el *riesgo* de apostar a la autonomía democrática de las masas, que puede por cierto (de nuevo según los avatares de la lucha de clases) devenir en heteronomía autocrática *apoyada* en la manipulación de las masas.

Sin embargo, hay que ser claros: el totalitarismo "político" es un fenómeno "de excepción" en el desarrollo del poder burgués, mientras que ese otro "totalitarismo" fundado en las ilusiones de la "democracia" individualista-competitiva es su *lógica constitutiva y permanente*. Entonces, Spinoza tiene razón: la Farsa de la ficción contractualista a ultranza (Baruch, como se sabe, es/no es contractualista: ese debate no tiene fin, ya que habría que desplazar la lógica dicotómica impuesta por el liberalismo) reconduce sin remedio a la Tragedia del Uno soberano de las pasiones de Hobbes.

Entre los polos de la oscilación pendular, pues, Spinoza se rehúsa a elegir: no por hamletiana indecisión, sino porque está convencido de que solo la tensión irresoluble, la "dialéctica negativa" entre ambos ofrece la *oportunidad* (sin tramposas garantías previas, como las del contrato racionalista) de una auténtica libertad para las masas. Su proyecto *es,* qué duda cabe, "racionalista": se trata de la organización más "racional" posible del Estado. Pero, a su vez, esa *potencia* social que es el Estado debería ser, si se nos disculpa el mal chiste, una "pasión de multitudes": un conjunto *realmente* social (y no el "Individuo" jurídico de Hobbes, separado, ajeno y superior a la "masa") conformado por *potencias* individuales, sí, pero que precisamente se *potencian* en su asociación horizontal.

Spinoza es un racionalista, pero es también, y quizá, sobre todo, un realista: de Maquiavelo ha aprendido lo que el propio florentino, más de un siglo antes, todavía no necesitaba tan urgentemente; a saber, una crítica implacable a la versión iusnaturalista "escolástica" que "concibe a los hombres no como *son*, sino como deberían ser". Al revés, la "ciencia política" de Spinoza está fundada en una antropología que no le hace ascos al develamiento de la faz desnuda y brutal del poder que se disimula tras los ensueños de la Razón abstracta. La política debe ser la "ciencia" de la naturaleza humana *efectiva*, es decir de las *pasiones*, que son tan "necesarias" e inevitables como los fenómenos meteorológicos. Y aquí no se trata de lamentarse, sino de aprehender la

complejidad de ese *fenómeno*: "No se trata de reír ni de llorar, sino de comprender". El reconocimiento de la necesidad –que un siglo y medio después será la base de la libertad para un Hegel, quien calificara a Spinoza como "el más eternamente actual de los filósofos"–, es decir, la conciencia de que la realidad no necesariamente se comporta según las reglas de la razón legisladora, es un antídoto "natural" contra las tentaciones de la *hybris* racionalista a ultranza, de la "racionalidad instrumental".

También en este sentido Spinoza es un "antecedente" de Marx, funda un "horizonte" filosófico dentro del cual Marx se sentirá a sus anchas: al igual que el pensador de Tréveris, el pensador de Ámsterdam postulará a la historia de las sociedades como *inmanente* a las propias sociedades (como esa "autoridad" inscripta en el propio ritual fundador), y no como el producto de un gesto trascendente y exterior a su propio desarrollo; el juego dialéctico de la Razón y las Pasiones en uno, de las Relaciones de Producción y la "Superestructura" en otro, son el motor *móvil* de una "perseverancia en el Ser" (en un Ser que es cambio, devenir indetenible) que no puede ser eliminado ni neutralizado por una voluntad *externa* (ni Contratos, ni Manos Invisibles, ni Razones Puras, ni Espíritus Objetivos), que necesariamente debe atravesar los avatares del Conflicto (la lucha de clases, la guerra de los *conatus* o el conflicto entre "centros" y "periferias" en el mapa mundial): en todo caso, aquellas que aparecen como tales "voluntades externas" –los regímenes de gobierno, las formas político-estatales, las ideologías– son *momentos* de esa inmanencia conflictiva "proyectados" hacia un Cielo enigmático, con la finalidad inconsciente de *racionalizar* el movimiento aparentemente desordenado de la Historia, así como el *acto decisionista* del *demos*. Tanto en Spinoza como en Marx –y en este sentido ambos se apartan, uno antes y otro después, del Iluminismo a ultranza como del liberalismo contractualista– la "razón legisladora" tiende a *ocultar* su propio conflicto con esa otra "legalidad" que es el movimiento efectivo, material, de lo social-histórico.

Pero tampoco estamos aquí en ese terreno de la contingencia, por no decir del puro azar (y tampoco es así en la tragedia: no se puede confundir el azar con el Destino), en el que tantas filosofías *post* quisieran arrinconar al acontecimiento histórico: "Nuestra libertad no reside en cierta contingencia ni en cierta indiferencia, sino en el modo de afirmar o de negar; cuanto menos

indiferentemente afirmamos o negamos una cosa, tanto más libres somos" (Spinoza, 1980: 266). El filósofo de Ámsterdam no autorizaría de ninguna manera, hoy, esa inclinación tan francesa por la ausencia de fundamentos o por el *significante vacío* que viene a "abrochar" –contingente o decisionalmente– un sentido a la Historia: la afirmación o la negación no-indiferente de las cosas es hija del conocimiento profundo de las causas que las determinan (Carassai, 1999). Spinoza no pone tanto el acento en las determinaciones particulares de la relación causa/efecto, sino en el hecho de que *haya* causas que producen determinadas cosas, *hechos*.

La filosofía política, en efecto, debe atender antes que nada a los *hechos*. Y los "hechos" (que no están realmente hechos, sino en tren de *hacerse*) dicen a las claras que los hombres están sujetos a sus afectos y a sus pasiones. La imagen de sus relaciones que se le presenta al observador es la del enfrentamiento y el conflicto; esta *dinámica de los afectos* que ya había sido exhaustivamente analizada en la *Ética* no autoriza ninguna conclusión apriorísticamente optimista sobre la condición humana, ni mucho menos sobre su posible mejora. Tampoco hay lugar aquí para los *a priori* ni los imperativos categóricos, puesto que esos "hechos" se imponen por encima de los juicios morales.

Pero ello no implica –como es el propósito implícito de un Hobbes, por ejemplo-reducir la teoría política a una técnica pragmática del control de las conductas por parte del Soberano, y por lo tanto desautoriza asimismo la ilusión paralela de crear de una vez para siempre un orden estable y perfectamente previsible, como quien construye la perfecta demostración de un teorema en el pizarrón. Y la metáfora no es casual: tanto *La República* de Platón como el *Leviatán* de Hobbes están en cierto modo presididas por la matriz geometrizante; es cierto que también para Spinoza la geometría y las matemáticas pueden ser el orden de demostración nada menos que de la ética. Pero nunca de manera absoluta y autosuficiente: siempre está condicionado por su fundamento "irracional", por eso que Horacio González (1999), con una expresión feliz, ha llamado "las matemáticas acosadas por la locura", y donde los ataques a la retórica y a los disfraces "poéticos" de la Naturaleza pueden entenderse no tanto como una voluntad de exclusión de las mismas a la manera platónico-hobbesiana, sino más bien como una manera de decir que ellas y la "locura" están siempre ahí, condicionando nuestra razón, y que más vale hacerse cargo de esa verdad que

negarla "edípicamente" y luego sufrir sus consecuencias sorpresivas: "Entre las matemáticas y la locura (Spinoza) elige las matemáticas, solo para que la locura sea la sorda vibración que escuchamos cada vez que una demostración imperturbable y resplandeciente se apodera de nosotros".

Incluso una noción como la de *derecho* (empezando, desde luego, por el "natural") pierde aquí el carácter normativo que le ha dado el iusnaturalismo tradicional para transformarse en la capacidad o fuerza efectiva de todo individuo en el marco global de la Naturaleza. La realidad es concebida en términos de *potencia* –y obsérvese la ambigüedad del significante: "potencia" es tanto "fuerza" o "poder" como, más aristotélicamente, lo que aún debe devenir en *acto*. Pero la Potencia, esa capacidad de persistir en el Ser, de *existir*, es una absoluta *auto-posición* inmanente al propio Ser. Si su origen es Dios, Dios no está en ningún lugar "externo" a la manifestación de las "realidades modales", de los *modos* del Ser, desde la Naturaleza hasta el Estado.

No es extraño que para la escolástica tanto cristiana como judía Spinoza sea un Hereje, una suerte de "panteísta" (Toni Negri no tiene inconveniente en calificarlo de *materialista radical*) que atenta contra la Trascendencia Metafísica en favor de una ontología del movimiento perpetuo. De la alegoría judeocristiana Spinoza retiene la apertura del tiempo histórico; pero la mantiene, y esa es su imperdonable herejía, como apertura permanente, llevando la lógica de la alegoría hasta sus últimas consecuencias. No nos detengamos ahora en esto: retengamos tan solo que es esto lo que lo llevará a Althusser a definir en términos spinozianos su noción de "estructura": aquello que, al igual que el Dios de Baruch, no se hace presente más que en sus efectos, no se muestra más que en su Obra, y está por lo tanto en permanente estado de apertura y transformación. En suma: el Ser es *praxis*.

Lo Político, pues, se define por el esquema físico de la "composición de fuerzas", de la mutua "potenciación" de los *conatus* (de ese esfuerzo por la perseverancia en el Ser) individuales acumulándose en la potencia colectiva de la *multitudo*, y en la cual los "derechos naturales" no desaparecen en el orden jurídico "positivo" del Estado, sino que producen una *reorientación* de la "potencia colectiva" que *es*, en última instancia, el Estado. Un Estado sin duda *informado* por la Razón, pero por una racionalidad que se hace consciente de su relación de mutua dependencia con las pasiones y los *conatus*. Más aún: se hace consciente de

que esa relación *es* la Razón, la única posible racionalidad material liberada de su *hybris* omnipotente. La filosofía política de Spinoza es, en un cierto sentido, decididamente "edípica": apuesta a la libertad de pensamiento y razón contra el peso inerte del Dogma tiránico, cerrado sobre sí mismo, *acabado*. Pero sortea la trampa de la "ignorancia" –o mejor: de la *negación*– edípica de las pasiones, volviéndolas *en favor* de la actividad de un Sujeto colectivo *inseparable de* (consustancial a) el propio Estado, en una especie de (otra vez) anticipatorio desmentido de la ideología liberal que opone el individuo atomizado de la "sociedad civil" a la Institución Anónima e impersonal del Estado.

¿Estamos hablando, aún a riesgo de incurrir en anacronismo, de una "democracia de masas"? En verdad, estamos hablando de algo mucho más originario y fundante: de la constitución del poder del *demos* como tal, en la medida en que en la arquitectura teórica spinoziana, él *no puede* ser "descontado" –para volver a esa noción de Ranciére– de la estructura de lo político sin que todo el edificio se derrumbe. La inmanencia de la teoría, la inmanencia de esa potencia fundadora a la existencia misma de una politicidad inscripta en la propia perseverancia del Ser social, no deja alternativas y no tiene, por así decir, lado de afuera; el poder que concibe Spinoza es –lo dice él mismo– *absoluto*, pero en el sentido (todavía hoy incomprensible, salvo que uno *realmente* pudiera imaginarse el "comunismo" de Marx) de que es el poder de la *totalidad plural* puesto en acto de movimiento y en práctica de interminable re-fundación de la *polis*. Allí, Hamlet "decide" una y otra vez, y Edipo se reintegra al coro.

6.

Deberemos dejar para otra vez un intento de respuesta –aunque fuese puramente teórica– a una pregunta fundamental: ¿qué significaría, *aquí y ahora*, un *conatus* de recuperación de *lo* político, de esa potencia fundadora de la *multitud*?

"Ahora" es este tiempo en el que se verifica el fracaso estrepitoso de las promesas de *la* política occidental moderna –y no solamente la del "retorno neoliberal" de las últimas décadas, aunque él sea particularmente virulento– para pacificar la convivencia humana y lograr el máximo bienestar de las

sociedades. El olvido de *lo* político que ha supuesto el triunfo de *la* política así entendida –y la imposibilidad, por otra parte, de dejar de hacer *alguna* política en las condiciones que hemos recibido– es también el olvido del "ritual de sacrificio" con el que Occidente se construyó su política (estoy terminando de escribir esto un 12 de octubre, día de ¿cuál *raza*?), y que hoy culmina con ese elegante eufemismo académico que se denomina "globalización": algo que, aunque evidentemente ha cambiado de modo sustancial en muchos aspectos y muchas veces, para nosotros empezó hace exactamente 528 años. "Aquí" es, pues, un *espacio* preciso de *situación* de lo político: antes, cuando había otros dos, a *este* Mundo se lo llamaba Tercero; ahora, que (se nos dice) hay solo uno, se lo llama "periferia", "postcolonialidad".

No importa mucho: hacerse cargo de la engañifa cínica que supone la unificación discursiva en el vocablo "globalización", supone que es –debería ser– un espacio privilegiado para un nuevo ritual fundacional que desnude el *vacío* que está en el centro de semejante pretensión totalizante. "Pretensión" fracasada y sacrificio fallido, puesto que *ni siquiera hay*, verdaderamente, tal "globalización": como lo ha mostrado, entre otros, Samir Amin, la *mundialización capitalista* (una manera menos académicamente correcta, pero más políticamente precisa, para traducir la "globalización") puede serlo de los mercados financieros, de la circulación de mercancías, sin duda de la información y los medios de comunicación de masas, hasta cierto punto de las lógicas productivas (las que quedan); pero de lo que no hay, *ni puede haber* en las condiciones actuales, es "mundialización" *de la fuerza de trabajo*: el capitalismo mundial, casi por definición, necesita mantener cuotas diferenciales de extracción de plusvalía y de "intercambio desigual" de los costos laborales en sus diferentes regiones. La "polarización" social al interior del sistema (mundial) en su conjunto, pero *sobre todo* entre "centros" y "periferias" ha sido siempre una condición para contrarrestar la tendencia decreciente de la tasa de ganancia y la comparativa parálisis de la acumulación; y lo es mucho más ahora, justamente porque dicha polarización también agravada en las sociedades "centrales" produce en ellas una tendencial pérdida de legitimidad, que solo puede ser parcialmente compensada por una "conciencia" de que *al menos* en la sociedad "central" hay más trabajo, y relativamente mejor pago, que en la "periferia".

De modo que la necesidad de mantener un régimen de *apartheid* no declarado (y expresado *de hecho* en la violencia inaudita contra los inmigrantes turcos en Berlín, senegaleses en París, marroquíes en el sur de España, chicanos en EE.UU., y también bolivianos o paraguayos en Buenos Aires) es una necesidad político-ideológica, y no solo económica en sentido estrecho –y es otro ejemplo, analizable bajo la lógica del fetichismo marxista *y* freudiano, de que el Todo debe "descontar" de su propia autoimagen la Parte que hace posible su existencia. Da la casualidad que las mayores tasas de plusvalía mundiales se obtienen en las regiones antes coloniales y ahora "semi"/"neo"/"post"-coloniales: en todo caso, en las regiones *étnicamente diferenciadas* (incluyendo algunas etnias "emergentes" luego del derrumbe de la *otra* "globalización" dirigida por la URSS) respecto del "centro" blanco y "noratlántico". Y tenemos el círculo completo: la principal y más agresiva forma actual de "neofundamentalismo" –que afecta en sus propias posibilidades de vida a miles de millones de personas– es lo que podríamos llamar el "racismo laboral" de los países "centrales", que es simultáneamente un producto de la "globalización de clase" y un obstáculo para una auténtica "unificación multicultural" del mundo.

Como dice Balibar, la principal interpelación ideológica en el mundo de hoy pasa por una *etnificación de la Nación* (la nación es sinónimo de *una* etnia), similar a la de los "superados" nazifascismos, y opuesta a la clásica *nacionalización de las etnias* –mucho más "democrática" e inclusiva, aún con sus violencias, y aunque sirviera a los intereses de las nuevas clases dominantes–, característica de las construcciones nacionales "burguesas" del siglo XIX.

No es para nada extraño, en este contexto, el resurgimiento de los nacionalismos étnicos "agresivos", demonizados como regresiones irracionales hacia lo que aquí hemos llamado *rituales de violencia fundacional,* pero pasando por alto que no hay tal "regresión": ellos son más bien una *huída hacia adelante*, y sus razones de emergencia no son en absoluto "pre-modernas", sino estrictamente (si hay que atenerse a ese lenguaje lamentable) *post*-modernas, como producto de la mundialización "desigual y combinada". Es por *esto* –porque son un testimonio de la desesperación provocada por su exclusión necesaria y constitutiva, desesperación de la que se muestran incapaces de salir– que son objetivamente cuestionables, y no porque sean "regresivos", en el sentido de que busquen el *retorno* de un Imaginario fundacional.

Si hicieran esto último (si lo hicieran *además* de protestar legítimamente por su exclusión, pero apuntando esa protesta a la denuncia de que, por las razones ya apuntadas, la inclusión es *imposible* para el sistema) quizá podrían, como se dice, "atravesar el síntoma" y articular verdaderamente un *lo* político orientado hacia lo que el propio Amín llama la *desconexión* de *las* políticas dominantes, generar esa "alternativa al pensamiento único" que tanto se pide desde unos sectores "progres" que sin embargo están alegremente dispuestos a despachar el fenómeno de los "nuevos nacionalismos" como pura irracionalidad o locura colectiva, justamente sin analizarlos en su valor de *síntoma*.

Y la primera lectura "sintomática" –para retomar esa olvidada noción althusseriana– que debería hacerse se vincula al interrogante de si el mayor éxito de la *ideología* de la "globalización" (éxito no necesariamente buscado, como suele suceder) no será precisamente el deslizamiento de lo que podrían ser nuevas y refrescantes formas de búsqueda de un *ritual fundacional* comunitario y "popular" –que, haciendo de necesidad virtud, viera en los "vacíos" identitarios generados por la mundialización una oportunidad de surgimiento de un nuevo Imaginario– hacia un nacionalismo "religioso" (y no *"sagrado"*, en la acepción que le hemos dado más arriba) que solo puede producir sacrificios falsos o fallidos –por ejemplo, actos de terrorismo elitista, sustitutivos de una auténtica movilización de la *multitudo*–, brindando las mejores excusas para los mamarrachos reaccionarios disfrazados de teoría política, como la hipótesis fetichista de un "choque de civilizaciones" hecha famosa por el profesor (y ex asesor de la CIA) Samuel Huntington: ¿qué mejor ejemplo de *etnificación*, y de pasaje de la Tragedia a la Farsa?

Porque, sea como fuere, el *fracaso* de la mundialización capitalista ("fracaso" no, obviamente, para quienes se benefician de ella, sino como programa "civilizatorio") ha puesto paradójicamente sobre el tapete un debate que *tanto* la derecha neoliberal como la izquierda "clásica" creían ampliamente superado, y que se nos aparece como el debate sobre *lo* político en nuestra *situación*: el del cruce de la cuestión de *clase* con la cuestión *nacional* (y "anticolonial", en un sentido mucho más amplio que el que tenía en las épocas del colonialismo territorial y político-militar directo, así como el concepto de lo "nacional" tiene que ser hoy redefinido para abarcar intersecciones culturales e identitarias

que no necesariamente se recubren con un territorio exclusivamente jurídico, pero que deben tomar muy seriamente en cuenta las historias particulares en su relación tensionada con la "totalidad" mundial).

Es evidente que esa cuestión no puede pensarse de la misma manera que hace treinta años. Pero ello no obsta para que deba *pensarse*: la simple expresión de deseos de que la cuestión nacional ha sido "superada" o es obsoleta, apenas alcanza el rango de pensamiento mágico, que opera una fabulosa denegación de realidades cotidianas más que palpables. Quiero decir: que yo sepa, aún en esta era de rabiosa "mundialización capitalista", las naciones y sus aparatos administrativo-represivos e ideológicos del Estado no han dejado de existir, e incluso se han reforzado. ¿O alguno de nosotros puede viajar sin pasaporte y/o DNI *nacionales*? ¿O los cortadores de ruta salteños son reprimidos por las fuerzas de la OTAN y no por la Gendarmería *nacional*? ¿O aquellos turcos de Berlín son quemados por alguna otra invocación que la de pertenecer a una determinada *nacionalidad* que no es la de los piromaníacos de turno? ¿O las bombas sobre Kosovo, que sí son de la OTAN (o las que hoy mismo, también mientras escribo esto, caen sobre los palestinos, y tal vez mañana, mucho más cerca de nosotros, caerán sobre Colombia), no caen sobre los que, mal o bien, pretenden todavía ser una *nación?* Para ponernos un poquitín más teóricos: ¿o la mundialización capitalista "trunca" (como hemos visto que la llama Samir Amin haciendo referencia a que la famosa "globalización" *no alcanza* al mercado de trabajo, ya que el sistema *mundial* necesita mantener diferencias *nacionales* de extracción de plusvalía) no ha creado acaso nuevas tensiones *nacionales* que generan alteraciones en el "mapeo" de centros y periferias? Y el FMI o el Banco Mundial, ¿es tan seguro que sean solamente entidades *mundiales* y no asimismo las principales herramientas de dominación de la clase dominante *nacional* norteamericana –que, por supuesto, tiene socios en todas las *naciones* del mundo, incluido ¿el ex Tercero–?

No hay duda que el carácter actual de la mundialización demanda respuestas y acciones de resistencia también "globales", como se han visto recientemente en Seattle o Praga. Pero, poniendo el entero peso de la prueba en esa "globalidad", ¿no quedamos encerrados, por así decir, en la vereda de enfrente del discurso dominante? Porque es perfectamente cierto que en buena medida las *decisiones* se toman a nivel "global", con independencia de que afecten a

territorios que todavía son formalmente *naciones*. Pero vamos a ver: los gobiernos *nacionales*, elegidos en elecciones *nacionales* y sostenidos (o no) por fuerzas armadas y de seguridad *nacionales*, ¿nada tienen que ver con la aplicación de esas decisiones *mundiales*? Y si es así ¿las grandes cuestiones de *lo* político no tienen que plantearse simultáneamente en el plano nacional y en el mundial, en el de la "globalidad" y el del "análisis concreto de la situación concreta"? ¿No correremos aquí el peligro de en cierto modo *olvidar* las responsabilidades locales, *nacionales*, en nombre de la "mundialización" de la lucha? ¿No tenemos acaso –como ciudadanos llamados *nacionales*, al mismo tiempo que como defensores de una centralidad de la cuestión de *clase*– el derecho y el deber de re-fundar una idea propia para *nuestra(s) nación(es)*, al menos mientras ellas sigan existiendo "formalmente"? Ni el mismísimo Marx –ni hablemos ya de Lenin o Trotsky–, con todo su internacionalismo proletario, y pese a lo que digan sus detractores (especialmente los de "izquierda"), estuvo nunca desatento a los problemas de ese cruce entre nacionalidad y clase: véanse, si no, sus textos sobre las revoluciones "nacionales" de 1848 –la cuestión de los Balcanes, de Polonia, de Austria-Hungría, de Yugoslavia–, hoy de nuevo a la orden del día (y resistiremos la tentación de hablar del "retorno de lo reprimido"), o la cuestión irlandesa que le dio un giro dramático –hoy alegremente desestimado por muchos "marxistas"– a su teoría de que la cuestión nacional era *puramente* "burguesa", y de que un nacionalismo "proletario" era una ilusión ideológica necesariamente reaccionaria.

Y, de cualquier manera, como hubiera dicho el mismísimo Spinoza, la realidad no suele acomodarse complacientemente a los dictámenes de nuestra Razón normativa –ese es, también, su sustrato *trágico*, que tantas veces nos enfrenta con dilemas que preferiríamos descartar–, ni siquiera la más preclaramente "marxista". Quizá, en muchas ocasiones, haya que preferir a la Razón, y repetir el célebre "peor para la realidad"; pero el hecho es que hoy, justamente, hay que insistir en esto hasta el cansancio: es la *mundialización* capitalista la que ha puesto en las primeras planas la cuestión nacional. Los principales conflictos que tiene que resolver la "globalización" no son –al menos, no lo son *todavía*– los planteados por los movimientos "globales" de resistencia en Seattle, Praga o Porto Alegre, sino los que la propia "globalización" (se) ha creado, generando en nuevas "periferias" vocaciones de construcción nacional que hace un par de

décadas hubieran sido impensables. Descartar a la ligera esta "contradicción" entre las simultáneas tendencias a la unificación "globalizadora" y la fragmentación étnica y "sub-nacional" de las viejas naciones es no tan solo desinterés político sino también (en el mejor sentido) filosófico: se trata, una vez más, del conflicto irresoluble entre el "Universal abstracto" y los "particulares concretos" que –desde Hegel y Marx hasta la Escuela de Frankfurt, pasando por Lukács o Sartre– viene planteándose desde siempre el mejor pensamiento de izquierda.

A lo cual hay que agregar, desde luego, las antiguas "vocaciones" no resueltas, como las de los palestinos, irlandeses, vascos, catalanes, kurdos y demás. Va de suyo que en esta bolsa no todos los gatos son pardos, y que hay que establecer prolijas diferencias, en varios registros simultáneos: si la "vocación" catalana o vasca parecen, en las actuales condiciones, estrictamente *imposibles,* la palestina es no menos estrictamente *necesaria*; hasta que no exista un Estado autónomo palestino, por más "burgués" que sea, no habrá paz en la región: menospreciar desde la izquierda esta realidad insoslayable solo porque se trata de "nacionalismo" (cuando ni siquiera es exactamente eso: hay que ser el peor de los ciegos para no ver que el conflicto *nacional* palestino-israelí es una cuestión *mundial*) equivale a hacerse cómplice de que allí se siga masacrando a niños civiles, mientras nos encogemos de hombros porque la dirección del conflicto no es "proletaria", por lo tanto no es asunto nuestro: ¿alguien que se llame de "izquierda" está dispuesto a asumir esa responsabilidad? Por supuesto que –es de prever– esa "vocación" tendrá una orientación "objetiva" muy diferente según la hegemonice Arafat o la comunidad popular oprimida de los palestinos en su conjunto. Pero negarse a *pensar* la cuestión es dejársela a los Arafat, a los Sharon y, ni qué hablar, a los Clinton-Bushes.

Otra cosa, completamente distinta, es tomar la palabra *Nación* como "significante vacío", abstracto, despojado de todo contenido de clase (y de "género", "etnia", "orientación sexual", "subcultura" y todos los otros particularismos que ahora se nos exige incluir en el cuadro), para ejercer sobre él una *decisión* "autofundada" y fetichistamente homogeneizante, "abrochándolo" a cualquier sustancialidad pretendidamente universal que –como lo sabemos de sobra– termina siempre beneficiando a las clases dominantes "nacionales" *y* mundiales. Y otra cosa, también completamente distinta, es recurrir al seudolacanismo *light* para refregarnos por nuestras distraídas conciencias teorizantes que toda

ilusión "identitaria" (sea esta una "identidad" de Sujeto, de clase, sexual, cultural, étnica, nacional) es una pura creación del Imaginario, una "ilusión sin porvenir".

¡Como si no lo supiéramos suficientemente! (y si lo hemos olvidado, ya se encargarán nuestros propios síntomas, en todos esos rubros, de desilusionarnos). Pero ¿qué porvenir podemos augurarle a una Simbolicidad que no haga pie en su fundamento imaginario? En pos de *lo* político, hay formas del *ya lo sé, pero aun así...* que se requieren para *actuar*, como esas formas de "esencialismo estratégico" deliberadamente asumido que rescata Spivak, y que ya *sabemos* que están destinadas a disolverse una vez que han cumplido operativamente su función para *lo* político. Renunciar, por mero prurito filosófico, a un imaginario fundador (y re-fundador, tantas veces como haga falta) de una "identidad" que permita adquirir una *posición* en el conflicto, equivale a hacer del campo de batalla un campo orégano para el otro (*lo* político, hemos dicho, no tiene lado de afuera: o lo hacemos nosotros, o nos aguantamos el que hace el adversario): esa es *la* política del que alguna vez, en otro lado, definimos como *Hystericus*, aquel que, puesto que no cree en la "identidad", termina siempre *identificándose* al otro, con el único objetivo de sentirse traicionado.

¿Qué forma tomará –cuando termine de articularse– esa recuperación de una pasión por el Imaginario fundante, esa voluntad de retorno a la dimensión de *lo* político? No podemos saberlo con exactitud. Sin duda no será –ni creo que queramos que sea– la forma del *Negara* balinés, que al principio de este texto tomamos como *pre-texto* más o menos alegórico para extremar una diferencia con nuestra forma-Estado actual, y pasando por alto –pequeño pecadillo de relativismo cultural– la innegable cuota de injusticia que entraña *ese* ritual de sacrificio (para las tres viudas del Rey, por empezar).

Pero "no saberlo con exactitud" no significa actuar desde la pura indeterminación o contingencia. No se trata de que no debamos utilizar *las* políticas a nuestra disposición, o las que seamos capaces de inventar, siempre que no subordinemos a ellas el horizonte de *lo* político. Y respecto de esto, para ser claros: términos como "fundacional", "re-fundación", etcétera, que hemos usado profusamente para acentuar nuestra concepción de *lo* político en oposición a la ideología dominante (con sus matices de "izquierda", "centro" y "derecha") que pretende que puede haber política sin fundamentos –política "formal", puramente "representativa"–, no significan que consideremos que está *todo* por

"fundarse". *Tenemos*, los "periféricos", unas naciones, y unas "identidades" (o identificaciones) conflictivas de clase –y étnicas, de género, etcétera– todavía articuladas *nacionalmente*, como producto de historias particulares aun cuando, como hemos visto, esas historias nunca sean del todo realmente *nuestras:* pero eso, como diría Sartre, no quiere decir que nosotros no hagamos nuestra historia, sino que los otros *también* la hacen; en general, en nuestra historia, los "otros" la han hecho *más* que nosotros. Es por eso que, partiendo de ella, necesitamos recuperar, teórica y prácticamente, un imaginario de *lo* político que se instale en el centro del conflicto fundamental, *trágico*, que supone la re-creación de nuestra *polis*. Y ya que hemos vuelto a mencionar el nombre de Sartre, para terminar, no podríamos nosotros decir mejor que él –como lo dijo muy poco tiempo antes de su desaparición– el espíritu de lo que ha venido planeando en estas líneas: "El mundo de hoy se nos aparece horrible, malvado, sin esperanzas. Esta es la serena convicción de un hombre que morirá en ese mundo. No obstante, es justamente a eso a lo que me resisto. Y sé que moriré esperanzado. Pero es necesario crear un fundamento parla esperanza".

Bibliografía

Amin, Samir. (1997). *Los desafíos de la mundialización.* México: Siglo XXI.

Aristóteles. (1989). *La política.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Balibar, Étienne. (1991). *Race, nation, classe.* París: La Découverte.

Bataille, Georges. (1967). *El erotismo.* Buenos Aires: Sur.

Benjamin, Walter. (1971). Crítica de la violencia. En *Angelus novus.* Edhasa.

Benjamin, Walter. (1979). Tesis sobre Filosofía de la Historia. En Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos.* Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (1985). *Origen del drama barroco.* Madrid: Taurus.

Calvet, Jean-Louis. (1973). Le Colonialisme Linguistique en France. *Les Temps Modernes, 324*(5-6).

Carassai, Sebastián. (1999). Apología de lo necesario. En Horacio González (Comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza.* Buenos Aires: Altamira.

Dotti, Jorge. (1999). From Karl to Carl: Schmitt as a reader of Marx. En Chantal Mouffe (Comp.), *The Challenge of Carl Schmitt.* Londres: Verso.

Dussel, Enrique. (1998). *Ética de la liberación.* Madrid: Trotta.

Geertz, Clifford. (2000). *Negara. El Estado-teatro en el Bali del siglo XIX.* Barcelona: Paidós.

Girard, René. (1975). *La violencia y lo sagrado.* Barcelona: Anagrama.

Godelier, Maurice. (1998). *El enigma del don.* Barcelona: Paidós.

González, Horacio. (1999). Locura y matemáticas. En Horacio González (Comp.), *Cóncavo y convexo. Escritos sobre Spinoza.* Buenos Aires: Altamira.

Goux, Jean-Joseph. (1999). *Edipo filósofo.* Buenos Aires: Biblos.

Lacan, Jacques. (1971). *Escritos I.* México: Siglo XXI.

Laclau, Ernesto. (1989). *Hegemonía y estrategia socialista.* México: Siglo XXI.

Lévi-Strauss Claude. (1981). *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Paidós.

Marx Karl. (1967). *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel.* México: Grijalbo.

Marx, Karl. (1985). El XVIII Brumario de Luis Bonaparte. En *El manifiesto comunista y otros ensayos.* Madrid: Sarpe.

Cuatro aporías de la "democracia"

Aporía del objeto imposible

Para empezar rápido, una *boutade*, políticamente incorrectísima: en el siglo XX la democracia "liberal-burguesa", tal como la entiende el pensamiento "oficial", *no funcionó*. Los historiadores –o los arqueólogos– del futuro recordarán ese siglo como el de los "socialismos reales", o las diversas formas del nazifascismo y el "totalitarismo", o –en el "Tercer Mundo"– las dictaduras militares, los nacional-"populismos", etcétera. No el de lo que el sentido común llama "democracia". Esos regímenes (bien distintos entre sí, va de suyo) fueron seguidos entusiastamente, o al menos acompañados, por millones y millones de personas, ya fuera que luego se arrepintieran o no. La mayoría de las masas populares, en el siglo pasado, no fueron liberal-demócratas. La democracia liberal es un tema del siglo XIX: de una época en que, enterrado el jacobinismo de 1789/94, esas grandes masas todavía no demandaban –o no eran interpeladas para que demandaran– su participación en la vida pública, *política,* porque la idea dominante era –y en el fondo, sigue siendo– que la "sociedad política" estaba estrictamente separada de la "sociedad civil"; solo en la primera revistaban los hombres "públicos", siempre pensados como *individuos,* y no como

colectivos). Cuando, esporádicamente, las masas sí eran "movilizadas", lo eran en nombre del socialismo o de la anarquía, no (o por lo menos no después de la Revolución francesa, que raramente usó el significante) de la democracia. Lo que –en la modernidad anterior del siglo XIX– se entendió por tal, fue una democracia restringida, *censitaria*: un régimen para que los varones blancos y propietarios eligieran a sus "representantes" cada tantos años.

Por supuesto, en el siglo XX se siguió usando la palabra "democracia". Pero casi siempre hubo que *adjetivarla* de alguna manera que la cualificara. Por ejemplo –y con seguridad olvidamos algunas entradas de este rápido registro–: democracia "socialista" / "social-democracia" / democracia "económica" / democracia "popular" / democracia "ampliada" / democracia "plebiscitaria" (y muchos olvidan que Hitler y Mussolini ocasionalmente usaron la palabra en este sentido) / democracia "sustantiva" / democracia "radical" (véase Laclau y Mouffe), y *via dicendo*. Es decir: siempre adicionando un *suplemento* a lo que era percibido como una incompletud, una *falta,* en la noción originaria. Aún para sus más entusiastas defensores, la *verdadera* democracia –la que se opone a la democracia "burguesa", "formal", "demo-liberal", "jurídica", etcétera– queda desplazada al rango de *proyecto*, o de construcción futura, o de –como diría Habermas– "horizonte de regulación" sobre cuya idealidad "ajustar" lo mejor posible la democracia "realmente existente". Marx, por su parte, tuvo que acuñar la noción de *dictadura del proletariado* para demostrar que –según su concepción– una dictadura podía ser mucho más democrática que la "democracia" burguesa; es el oxímoron elevado a teoría política (y lo decimos sin ninguna ironía: el recurso es intelectualmente admirable).

Los atenienses del siglo V a. C., inventores del concepto, no podían –no tenían por qué– registrar el problema. Por más "directa" y equitativa (*isonómica* e *isegórica)* que la pensaran, la democracia, y la *ciudadanía* que ella implicaba, estaba implícitamente definida de antemano como *no-todo* y *no-para-todos*: no las mujeres, no por supuesto los esclavos, no los "extranjeros" (es decir, miembros de las *póleis* no atenienses). La democracia es, pues, un estricto, y bien restringido, "particularismo". En un libro extraordinario, Nicole Loraux (1981) ha puntualizado bien la cuestión, para colmo detectándola en la *retórica*. Y no en cualquiera: nada menos que en la del *epitafio*, el *elogio fúnebre* con el cual se celebra al muerto ilustre, paradigma de la Ciudad. Tucídides, reproduciendo el discurso

de Pericles, solo *parece celebrar* un ditirambo democrático; entre líneas, lo que se escucha es el elogio de los *aristoi*, "los mejores", que son los que verdaderamente le dan su *naturaleza* a la *polis*. Lo otro es una ilusión retrospectiva fundada en la "nostalgia de lo que nunca se ha tenido" a que aludía Borges: "Puesto que la noción de *modelo político* no se presenta hoy sin problemas, y puesto que la inflación de la palabra *democracia* no contribuye poco a oscurecer la *cosa*, vacilamos en admitir sin discusión que Atenas fuera el lugar donde la democracia se realizó un buen día en estado puro, en perfecta coincidencia del régimen con su discurso" (*ídem*). Otra vez: la *cosa*, ciertamente, resiste a la *palabra*. Solo el muerto ejemplar puede estar realmente seguro de lo que se le hace decir.

Es la *modernidad,* entonces, la que tiene que afrontar el difícil (posiblemente insoluble) problema de conciliar su "universalismo" *ideal* (libertad / igualdad / fraternidad para *todos,* ciudadanía "universal", etcétera) con el "particularismo" *real* del ejercicio de un poder (de clase, de "raza", de género, y así)[1]. Es la *modernidad*, como acabamos de sugerir, la que tiene el problema de *canalizar* la energía de las grandes masas en el *corset* de un sistema "representativo" donde los que actúan son una ínfima minoría (¿y podría acaso ser de otra manera, una vez que la división entre lo político y lo "civil" ha creado a la llamada "clase política" como categoría *aparte*, liquidando la definición aristotélica del Hombre mismo como *zoon politikón*?). En suma: es la *modernidad la* que sueña –para eliminar imaginariamente, *míticamente*, las contradicciones constitutivas de su *realidad*[2]– con la recuperación de la *bella totalidad* de la que hablaba Hegel refiriéndose a Grecia. Una "totalidad" que, como todas, solo podía ser tal

[1] Recuérdese que la Revolución francesa solo abolió la esclavitud en las colonias antillanas en 1794 (fue el último acto jurídico de Robespierre antes de literalmente "perder la cabeza"), es decir cinco años *después de* la Declaración de Derechos "Universales" del Hombre y del Ciudadano, y ello forzada por la Revolución de los esclavos haitianos estallada en 1791. Abolición efímera, por otra parte: Napoleón la restaura en 1802 (salvo, justamente, en Haití, donde no podrá doblegar la resistencia de los ex esclavos negros, que le propinarán su más espectacular derrota antes de Waterloo, al precio de 200.000 ex esclavos muertos). No volverá a ser abolida hasta 1848. El país de la Revolución francesa, de la *invención de* la modernidad político-democrática por excelencia, fue la única potencia colonial que tuvo que abolir la esclavitud *dos veces*.

[2] Insistamos, una vez más, en la definición mediante la cual Lévi-Strauss homologa el *mito* tradicional a la *ideología política* moderna: la resolución, en el plano de lo *imaginario,* de los conflictos que no pueden resolverse en el plano de lo *real.*

porque le faltaba una (o varias) parte(s). Pero a la cual, como decíamos, no se le plantea ese problema que la modernidad no puede evadir.

En la modernidad, una de dos: o se admite una "democracia" que no puede sino ser la *parte* que pasa por (que "representa" a) el *todo*, o se busca por distintas vías recuperar la mítica *totalidad* que borre los límites "artificiales" de lo político, las fronteras "inventadas" entre la masa anónima y los *figurantes* de la "clase política. La democracia, si se nos disculpa el mal chiste a costa del lacanismo, es el objeto *"a"* de la política: todos/as la deseamos, precisamente porque no podemos obtenerla; eternamente inalcanzable, siempre puro desplazamiento, metonimia infinita, contigüidad evanescente, mantiene alerta aquel deseo, a condición de hurtarlo al siniestro de su satisfacción. Pero el impulso –o la pulsión– de la Lengua, como provocaba Roland Barthes, es *totalitario*: si quiero ser humano, la gramática o la sintaxis son una *obligación* que me comprime y me compromete, que me fuerza a *actuar*.

Por supuesto, también la Lengua vive, y *me* hace vivir, de aquellos desplazamientos. El régimen de las metáforas es un llamado de atención sobre la estricta *imposibilidad* de capturar plenamente el objeto: el discurso mismo "demuestra" el *no-todo* de la Lengua. Pero en manos de los que la *re-crean* –poetas, narradores, a veces filósofos y ensayistas, también algunos psicoanalistas–, ocasionalmente puede reventar de su propia locura. No en el sentido de ese "volver loca a la lengua" que Lacan le atribuye a Joyce –donde, justamente, se trata de una metáfora para el farfulleo de lo simbólico *haciéndose* incluso contra sí mismo–, sino en el de una *suspensión* de la "simbolicidad" que alucina un *antes* de la Ley, una plena "des-territorialización" originaria (Kristeva la llama *semiótica*, para aludir a una *in-diferencia* que está del lado de la *Mater*: madre/materia, o sea sustraída al *corte* simbolizante)[3]. Es decir mucho, y al mismo tiempo muy poco: hay escritores que se han acercado a ello lo más posible, sin por ello "perder la cabeza"; son los que quieren mantener la Ley *a raya*, pero precisamente porque saben que escriben *después* de su origen. Otros, en cambio, los menos, se hunden en el Todo –que es como decir, la Nada– de un *fuera de la Ley* desde el cual se alucina tocar el Origen.

[3] Cfr. Kristeva (1974), *La révolution du langage poétique.*

¿Y no es este, en definitiva, *el* dilema que se le presenta al intelectual occidental en la era del "fracaso" de la democracia –de su *desencantamiento*, como diría Weber–, y al mismo tiempo de la (prematura, como sabemos) "muerte" de la Totalidad por excelencia, Dios, ¿y la consiguiente necesidad de su reemplazo por la totalidad de la Palabra? Martin Jay (1984) ha visto bien cómo se presenta la cuestión al interior mismo de un llamado "marxismo occidental" –de Lukács a Althusser, de Benjamin a Sartre, de Bloch a Adorno– que tuvo que habérselas con el incómodo legado de Nietzsche, cuestión para colmo reduplicada por la *Angst* de ver la *no-realización* de esa otra totalidad terrena denominada Revolución, que iba a instaurar la *verdadera* democracia.

Pero está lejos de ser un tema exclusivamente "marxista". La nostalgia de la fulgurante *Aletheia* en Heidegger, la reducción de lo político al momento de la *decisión* soberana en Schmitt (y en ambos resuena inequívocamente el "instante" *universal-singular* de un Kierkegaard al que ya se le planteaba el problema a mediados del siglo XIX), el "retorno de lo reprimido" de lo *teológico-político* en las penúltimas novedades de la filosofía europea, son otras tantas muestras de la *gravedad* de la cuestión. Incluso el psicoanálisis ha tenido que acusar recibo (por la negativa, se entiende), acabamos de mencionarlo, mediante el *no-todo* de Lacan. Es cierto que el primer Lukács (el de la *Teoría de la novela*, por ejemplo), tiene plena conciencia del carácter *irrecuperable* de la "bella totalidad" –es esa añoranza de lo imposible la que está, para él, detrás de la sustitución de la épica o la tragedia clásicas por la gran novela histórico-realista del siglo XIX, en Balzac, Stendhal, Tolstoi, Melville, y, ya entrado el siglo XX, hasta Thomas Mann. Y es cierto, también, que Benjamin o Adorno –de maneras diferentes pero análogas– construyen la "teoría crítica" sobre la *dialéctica negativa*, el conflicto irresoluble, entre el fragmento y la totalidad perdida (y es por eso, entre paréntesis, que –al contrario del Lukács "estalinista" posterior a *Historia y conciencia de clase*– su propio canon literario empieza por Kafka o Beckett, y no por Balzac o Tolstoi). Sartre es un caso anómalo, una "tercera posición": aunque celebra la experimentación con el *fragmento* y el *montaje*, la busca en los autores que conservan el telón de fondo del "realismo" (Faulkner, Hemingway, Dos Passos).

En *todos ellos*, entonces, la pregunta es, en efecto, qué hacer con el *no-todo*. Precipitémonos en una hipótesis: la respuesta será diferente –y, normalmente,

opuesta – según que el intelectual crea que (como en Benjamin, en Adorno, en el primer Lukács, hasta cierto punto en Sartre) *no hay* solución para el problema, o según crea que, *aun partiendo del fragmento*, de la *ruina* (para decirlo benjaminianamente) el "objeto originario" de la totalidad puede ser *producido* en toda su armonía y consistencia[4]. A esto se llama, habitualmente, *estetización de lo político*.

¿Por qué mencionar todo esto? Porque habla de una analogía, o si se quiere un *paralelo*, entre lo que se ha llamado *crisis de representación* de las democracias liberales modernas, y una crisis similar en los registros de la literatura y el arte (es interesante, en este sentido, que el término *representación* pertenezca tanto al vocabulario de la política moderna como al del arte o el universo de lo "simbólico" en general). Y en efecto, la "crisis de representación" de las democracias liberales en las primeras décadas del siglo XX –que da lugar a las revoluciones de tipo soviético, los fascismos, etcétera– coincide con la emergencia, en las artes visuales, de los estilos *no- o anti-representativos*: el abstraccionismo, la no-figuración, el dadaísmo y demás. Y, por supuesto, con la invención del *cine*, que si bien pasa (erróneamente) por ser el arte "representativo" por excelencia, en verdad viene a *dinamitar* –para usar la expresión de Benjamin, que supo ver la cuestión temprana y agudamente–, con su uso del montaje, las "totalidades" cerradas y armónicas de la percepción espaciotemporal.

Algo semejante, dentro de su propia especificidad, sucedió, decíamos, con la literatura. Las vanguardias literarias de la primera mitad del siglo XX (los Kafka, los Joyce, los Beckett) liquidan, definitiva y conscientemente, toda aspiración a una "totalidad orgánica" en la obra literaria. No hay más, entre otras cosas, *narrador omnisciente* –una dimensión insoslayable en el gran realismo crítico del siglo XIX, que incluso en ese siglo empieza ya a perderse con Dostoievski o con Flaubert–, es decir ese punto de vista totalizador que abarca simultáneamente todo lo que sucede en la acción de la novela, e incluso en la subjetividad de los

[4] Hay tres grandes textos filosóficos alemanes modernos, todos ellos referidos al arte, que llevan en su título la palabra "origen": *El origen de la tragedia* (Nietzsche, 1989), *El origen del drama barroco alemán* (Benjamin, 1990), *El origen de la obra de arte* (Heidegger, 1935-6/1995). Estamos seguros de que una comparación en profundidad entre ellos, sobre el eje de los usos diferenciados del concepto de *origen,* arrojaría nítidamente sus distintas posiciones filosófico-políticas.

personajes. El "narrador", cuando lo hay, es ahora una mente fracturada, dividida, no plenamente *consciente* (no hay que olvidar que estamos hablando de la época en que Freud inventa el psicoanálisis: el nuevo "narrador" de la literatura es el *sujeto dividido* del Inconsciente). La narración misma se vuelve progresivamente trunca, fragmentaria, inconexa, dispersa. Es decir, renuncia decididamente a dar cuenta de un mundo plenamente *representable*.

Estas similitudes son las que dibujan un telón de fondo común sobre el cual se recortan las *diferencias*. Como decíamos más arriba, la reacción política ante la crisis de representación fue la búsqueda de una nueva *totalidad*. Allí donde el arte y la literatura no hicieron sino profundizar la *fragmentación*, las nuevas formas de la política apostaron a suturar las heridas de esa "fragmentación de las esferas de la experiencia" de la que también hablaba Weber. Nunca lo consiguieron plenamente, pero en ese camino también la democracia liberal quedó herida de muerte. La forma, sus vestiduras, persisten, pero el cuerpo entró en descomposición. En esa degradación seguimos viviendo.

Aporía de la "trampa para tontos"

El subtítulo-cita –de allí el entrecomillado– de este apartado no es nuestro, obviamente. Se lo tomamos en préstamo a Jean-Paul Sartre, que tituló así un breve, pero muy sustancioso ensayo publicado en *Les Temps Modernes* en enero de 1973, en ocasión de las elecciones nacionales en Francia, y todavía bajo la "sombra terrible" de mayo del 68. Las tres o cuatro primeras páginas, sin embargo, exceden en mucho esa coyuntura. El primer párrafo es contundente: "En 1789 se estableció el voto restringido: se hacía votar no a los hombres, sino a las *propiedades* reales y burguesas, que no podían conceder sus sufragios más que a sí mismas. Aunque profundamente injusto, porque se excluía del cuerpo electoral a la mayor parte de la población francesa, el sistema no era absurdo". En efecto: el voto individual y secreto corresponde perfectamente al carácter de *propietario* del elector. Esos ciudadanos, dirá Sartre, estaban ya aislados por sus propiedades, "que se cerraban sobre ellos y oponían las cosas y los hombres en toda su impenetrabilidad material". El voto restringido expresa con toda transparencia el *interés de clase*, su "impenetrabilidad material", y el voto

individual y secreto traduce con toda lógica la competencia igualmente individual entre los miembros de las clases propietarias. La sencillez de esa fórmula, no obstante, podría hacernos pasar por alto la enormidad "escandalosa" del corolario que puede extraerse de esta premisa: lo que por comparación sí suena en primera instancia como un completo "absurdo" es que, una vez establecido (gracias a la lucha de clases, conviene recordar) el llamado "voto universal" como derecho que incluye a las clases *no propietarias*, la operatoria siga siendo *la misma* que la del antiguo voto restringido.

Por supuesto que el voto secreto universal, en la práctica, sirvió históricamente para proteger (muy) relativamente a los miembros de las clases dominadas contra los "aprietes" y represalias de las patronales, las "autoridades" del Estado o los matones –incluyendo frecuentemente la policía y las fuerzas armadas– que inducían o directamente forzaban a las masas a votar contra sus propios intereses. Pero eso no obsta para reconocer que el hecho de que las masas desposeídas se vean obligadas a votar según la lógica *burguesa* es, precisamente, una flagrante contradicción *lógica.* Las masas populares, podríamos decir, están sometidas a un *doble régimen* (por no decir un "doble vínculo") en su relación con lo político: en la asamblea sindical o de fábrica, en las reuniones del partido si lo tienen, en las manifestaciones, en las ocupaciones o las luchas callejeras, los trabajadores expresan su "voto" a cielo abierto, alzando la mano, de viva voz o en las acciones concretas, y sobre todo, como un *colectivo* que amalgama "lo uno y lo múltiple"; en las elecciones, en cambio, lo hacen *uno por uno* , en el silencio secreto y solitario del sintomáticamente denominado "cuarto oscuro", tan semejante al penumbroso confesionario de una iglesia: ¿o no se dice, en ambos casos, que allí el ciudadano está "a solas con su conciencia"? Es decir: los explotados no-propietarios son conminados por la lógica "anónima" del sistema a comportarse *como si* fueran aquellos miembros de las clases dominantes a los que quedaba restringido el antiguo derecho a voto: ¿no parece, por decir lo menos, "esquizofrénico"?

En la sociedad burguesa las masas oscilan, pues, del *colectivo* a la *serie* (para retomar la célebre oposición que proponía el propio Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica*): pero –aun cuando votaran por la izquierda que dirige o acompaña sus movimientos colectivos– su opinión y sus intereses solo tienen oportunidad de ejercer algún peso sobre el Estado en la *serialización* a la que

deben someterse cada dos o cuatro años; incluso si sus acciones colectivas logran muchas veces "torcerle el brazo" a la clase dominante o a su Estado, salvo en las situaciones revolucionarias (donde toda esta discusión pierde sentido) en la política "normal" lo que predomina es el aislamiento de la serie: el movimiento colectivo es siempre considerado del orden de lo *particular* , la serie del orden de lo *universal* .

Desde ya, sabemos muy bien –basta leer unas pocas páginas del "joven Marx" en la *Crítica de la Filosofía del Derecho* de Hegel o en *La cuestión judía*– lo que está detrás del "truco" de la serialización: la operación nítidamente *fetichista* de una "ciudadanía universal" que borra no solamente las diferencias de clase *en-sí*, sino las experiencias concretas del *para-sí* de las distintas clases en su lucha. Como continúa diciendo Sartre: "Todos los electores participan de las clases y grupos más diversos. Pero la urna los espera no como miembros de un grupo sino como *ciudadanos*. El cuarto oscuro, instalado en una sala de escuela o de municipio, es el símbolo de todas las traiciones que el individuo puede cometer hacia los grupos en que participa. A cada uno le susurra: Nadie te ve, no dependes de nadie, vas a decidir en la soledad y después podrás ocultar tu decisión o mentir. Con esto basta para transformar a todos los electores que entran al cuarto en traidores potenciales. La desconfianza agranda la distancia que los separa". Es decir: de protección contra la patronal o el Estado, el voto secreto deviene, si no necesariamente en traición, al menos en *des-responsabilización* de la pertenencia al colectivo. Con el voto secreto universal, la vigilancia "panóptica" del Estado ha cambiado de táctica: al prohibir el "voto cantado" (se puede llegar a ir preso por hacerlo), de lo que se trata ahora es de que el ciudadano en tanto *individuo "serial"* le oculte al colectivo su posición. Y se la oculte, por lo tanto, a sí mismo, en la alucinación de que, en tanto *ciudadano,* en tanto unidad en la *serie*, ya no es miembro de un *colectivo*.

Se trata, evidentemente, de la ideología dominante –es decir, la de las clases dominantes. Pero *no* de una mera cuestión "superestructural" (como se decía antes). Es la *materia* misma del funcionamiento del capitalismo, y de su *historia.* El capitalismo se ha hecho a sí mismo, desde la propia "prehistoria" de la *acumulación originaria* a la que se refería Marx, transformando las relaciones de producción pre (o no)-capitalistas mediante la "serialización" de los antiguos colectivos sociales: el proceso sangriento y violento, a escala mundial

(pues incluyó la colonización de las zonas no-capitalistas del globo, con sus secuelas de esclavización, etcétera) de separación entre los productores directos y los medios de producción –es decir, la generación de masas inmensas de "proletarios" sin otra propiedad o herramienta que su fuerza de trabajo– supuso la disolución catastrófica, en las antiguas capas populares, de los colectivos cooperativos de producción, desde las alianzas basadas en el parentesco a las "comunas", desde las tierras comunitarias de los pueblos originarios a los talleres artesanales del Medioevo, y un largo etcétera. Esas vastas redes de "colectivización" de la experiencia cotidiana (no solamente laboral: también cultural, sexual, artística, del tiempo de ocio y demás) fueron paulatinamente atomizadas en una nube de individuos aislados entre sí que obligadamente entraron en competencia en el mercado de trabajo y en el contexto de las nuevas relaciones de producción basadas en el "contrato" individual con los nuevos amos, los capitalistas. A las masas populares les llevó siglos de lucha, con inmensos sacrificios, recuperar *una parte* de aquella experiencia colectiva tradicional bajo la nueva forma de asociaciones gremiales, partidos políticos de la clase trabajadora, movimientos sociales de todo tipo. Pero en el plano político-estatal, como veíamos, tuvieron que someterse a la lógica de la serialización, atrapadas en la fractura "esquizofrénica" que mencionábamos. En muchos sentidos, pues, la lógica del voto tal como se "naturaliza" en las elecciones burguesas, lejos de ser un sencillo mecanismo institucional o "procedimental", condensa la *historia entera* del capitalismo y de su dominación de clase.

¿Significa, todo lo anterior, que entonces un partido o movimiento de pretensiones revolucionarias *no debería* presentarse a elecciones, para no hacerse cómplice objetivo de la potente y nefasta ideología de la "serialización"? Claro que no: el abstencionismo revolucionario solo tiene significación política (y siempre dependiendo del "análisis concreto de la situación concreta"), solo puede aspirar a "hacer diferencia", en el contexto de una situación revolucionaria, o al menos de una relación de fuerzas potencialmente favorable a los trabajadores. Fuera de ello, es necesario que la voz de la izquierda radical resuene en los recintos parlamentarios como la única capaz de defender consecuentemente los intereses y derechos populares. Pero sí significa, todo lo anterior, que esa presencia obedece a una lógica absolutamente *inconmensurable* con la de los partidos burgueses o pequeñoburgueses. Para estos la "serialidad" es *natural*; para la

izquierda es, o debería ser, un *artificio ideológico* cuya armazón hay que denunciar, y si fuera posible, destruir. Pero entonces, la *representación parlamentaria* de la izquierda ¿no es también un artificio? Sí y no. Lo es, en el sentido de que necesariamente participa de la *forma* del dispositivo de funcionamiento emanado de la "serialización". Pero no lo es, en tanto el *contenido* de esa "forma" es (debería ser) radicalmente diferente, y entonces la forma misma queda alterada.

La función de la izquierda radical parlamentaria es la de tender a cerrar lo más posible la brecha entre la *serie* y el *colectivo*. Así como la lógica de la serialidad, decíamos, condensa la historia del mismo Capital, la de la "representación" de la izquierda procurará *anticipar* el momento ideal futuro en el que la política, tal como la conocemos, quede disuelta en la sociedad autoorganizada. La "representación" es un *efecto* –entre muchos otros– de la acción en el seno del movimiento de las masas en la lucha de clases, y nunca debiera ser un fin en sí mismo. Es –no habría que temerle a la palabra– *instrumental,* en el mejor sentido de una *herramienta* que puede ser extremadamente útil, pero que no tiene vida propia, sino que es conducida por el cerebro, el corazón y el músculo del movimiento consciente de las masas.

Como su nombre teatral lo indica, la "representación" es una *ficción*: no porque no sea "verdadera" (en rigor, la de la izquierda podría ser la *más* verdadera de todas las representaciones, incluso dentro del formato burgués), puesto que toda ficción contiene su propia verdad, en la medida en que produce efectos *materiales*; sino porque tendría que ser solo el resultado *visible*, en la gran escena pública y mediática, de un "proceso de producción" mucho más profundo y consecuente que pone *por encima* de la representación "serial" el movimiento *colectivo* y cotidiano en la "otra escena" de la gran política, la *real* de la lucha emancipatoria. Esto se verifica en los detalles aparentemente más pequeños: pongamos, que un diputado de origen obrero o docente cobre de su dieta solo el equivalente de su salario de la fábrica o la escuela, y done el resto al partido, al sindicato, al movimiento social, al fondo de huelga o lo que fuere; no es un simple gesto "ético" (que también lo es, desde ya): es una declaración *filosófico-política* de "cierre" de aquel hiato entre la serie y el colectivo. Es el movimiento que se demuestra andando.

Todo eso es desde luego completamente *incomprensible* para los partidos burgueses y pequeñoburgueses (sean liberales o de "centroizquierda"), así

como para los grandes medios. Tributarios de la histórica serialidad, su universo es el de la estricta y ramplona *cuantificación*: el mundo *se mide* –literalmente– en número de votos, proporcionalidades, puntos de *rating.* Y por supuesto, dinero, corrupto u "honesto". Su filosofía política es una gran hoja de contabilidad. No pueden entender que la diferencia específica que hace la izquierda es *cualitativa*. Que cuando se piensa en términos del *colectivo* y no de la serie, se trastoca –y se trastorna– toda la lógica política "normal". Que la izquierda radical no se presenta a elecciones porque ha terminado aceptando la estructura "serial", sino justamente, por lo contrario: porque se trata de socavarla, y entonces sus "representantes" son el ariete del movimiento colectivo en la calle, las fábricas, la universidad, en fin, la *vida real*. No lo entienden: están totalmente encerrados en la "trampa para tontos" que ellos mismos han armado. Para la izquierda, se trata de que las masas *sí entiendan*, y sepan cómo sortear la trampa.

Aporía del "progresismo"

Quisiera empezar esta sección con una confesión personal: la palabra "progresismo" me provoca cierto rechazo. Entiendo perfectamente que no es lo mismo cuando se la usa desde la izquierda, o desde el discurso "*nac & pop*", que cuando la usa un liberal o un conservador, pero igual me fastidia. Qué le vamos a hacer, es un prejuicio que no puedo sacarme de encima. No puedo olvidarme del Benjamin que decía que hoy en día –y el "día" de Benjamin sigue siendo el nuestro– el concepto de *progreso* es un arma ideológica de la historia de los *vencedores* (para quienes por supuesto en la historia *hubo* un "progreso" que los puso en ese lugar), mientras que para los *vencidos* la historia es una pesadillesca sucesión de *regresiones.*

Dicho más "teóricamente": aceptar sin interrogación crítica esa idea es someterse a una concepción de la historia del "tiempo homogéneo y vacío", lineal, evolucionista, y para decirlo todo, *colonial / eurocéntrica / clasista*. Es una filosofía de la historia que solo pudo concebirse a partir del 12 de octubre de 1492 –por hacer una periodización simbólica, pero para nada arbitraria–: es decir, cuando empezó lo que Samir Amin llama *la mundialización de la Ley del*

valor del Capital. Esa mundialización, que tenía Amos como los sigue teniendo la "globalización", deglutió *otras* temporalidades históricas, *otras* lógicas de acumulación, *otras* concepciones del tiempo y de la Palabra. En el propio centro capitalista, la "acumulación originaria" fagocitó otros retazos de modos de producción, otras relaciones sociales. En una típica operación ideológica de *pars pro toto*, esa deglución transformó en "natural" la idea de la historia occidental y burguesa. Lo que triunfó es toda una metafísica de la *temporalidad,* y no solamente un modo de producción material. El genocidio y el etnocidio coloniales, y el gigantesco y violento proceso de separación entre los productores y sus medios de producción a nivel mundial, fueron complementados por un *cronocidio,* si se me permite inventar un neologismo.

Eso se terminó de consagrar en el siglo XIX con el positivismo, el cientificismo, el evolucionismo, el "progresismo", todas ellas expresiones de la consolidación del gran capitalismo industrial (aunque hay que reconocer un precedente filosófico en la Ilustración del siglo XVIII, con su fe ingenua en el progreso de la humanidad a través de la "educación de la sensibilidad"). Es cierto que al mismo tiempo apareció una idea del "progreso social" que implicaba una actitud defensiva contra los efectos más destructivos del capitalismo. Pero la historia del propio capitalismo se llevó por delante incluso esa connotación. El "progreso" –categoría que en verdad no tiene sentido en ningún otro campo que en el de la racionalidad científico-técnica-instrumental: ¿qué querría decir "progreso" en el arte, por ejemplo?– se volvió incluso un argumento legitimador de la explotación de clase, la dominación colonial, la esclavitud y el racismo: así como hoy se justifican agresiones imperiales con razones "humanitarias" (una perversión del lenguaje posiblemente inédita en la historia), en el siglo XIX se estaba llevando el "progreso" a las clases, los pueblos y razas "inferiores", tal como en el siglo XVI se les llevaba la verdadera religión –¿y cuánto se ha hablado de la "religión del progreso" decimonónica? Pero la historia real no es así. La historia real es un entrechocarse permanente de tiempos diferenciales, un *desarrollo desigual y combinado* –para decirlo con un clásico– también de las temporalidades históricas, culturales, simbólicas y hasta "subjetivas".

¿Para qué puede servir toda esta tediosa perorata de puesta en cuestión del sentido común "progresista"? En principio, debería servir para atemperar la tentación de un entusiasmo acrítico con los gobiernos, los partidos, los

movimientos o los líderes políticos llamados precisamente "progresistas" (es curioso que ahora esta palabra sea un elogio, cuando en los años 60 y 70, incluso para la izquierda peronista, era un *anatema*, ya que "progresista" –o, en vocabulario equivalente, "reformista"– se oponía a "revolucionario"), sean oficialistas u opositores. Y a veces también con algunas *personas* que se autocalifican así: esos biempensantes con bellas intenciones que se fascinan fácilmente con el discurso de la "renovación y el cambio", o de la "profundización de lo que falta", se lo creen a rajatabla, y después, previsiblemente, cuando nada cambia ni se renueva ni se profundiza *en serio*, se sienten traicionados, lo cual no les impide fascinarse con el siguiente. Eso significó *culturalmente* (no hablo de la significación político-coyuntural), en la Argentina, una *parte* "flotante" (no hablo de los militantes y los convencidos auténticos) del voto a Frondizi, a Alfonsín, al Chacho Álvarez, y posiblemente también a Néstor y Cristina, o a Binner, por decir algo. Al menos fue eso el voto de la llamada "clase media", la de la insaciable aspiración a la "movilidad social ascendente", para la cual por lo tanto el *progreso es* su ideología más espontánea: ¿cuándo se escuchó a un obrero o a un marginal o a un *chipaya* del altiplano boliviano, a un *bantú* del África subsahariana, decir de sí mismo que es "progresista"? Eso solo se le puede ocurrir a un pequeño burgués citadino.

Sin duda los defendibles cuestionamientos a la hegemonía cultural –más que a la económica– del denominado "neoliberalismo", en la última década y media, han contribuido a la naturalización del paradigma "progre". Y ya sabemos que "naturalización" quiere decir *neutralización*: hoy, *todo el mundo* que no sea admitida e insanablemente reaccionario es *progre*, con lo cual ese vocablo no tiene más sentido. Menos aún debería tenerlo para los gobiernos que se autocalifican así, teniendo que compartir el significante con Rodríguez Zapatero, Tony Blair o Barak Obama, que en nombre del progreso despachan tropas masacradoras a Irak. Algunos gobiernos latinoamericanos, en efecto, en su momento se tuvieron que hacer cargo de aquel cuestionamiento al neoliberalismo y fueron calificados como "progresistas". Con lo cual se enfrentaron a la necesidad de que al menos algunas de sus decisiones estuvieran a la altura de la calificación. No minimizo el hecho: *si* más gente puede comer, *si* hay más ocupación, *si* se pueden revisar algunas de las políticas más retrógradas de las décadas anteriores, *si* se reparan cosas en el campo de los Derechos

Humanos, *si* se pone en cuestión el anterior sentido común neoliberal, bienvenido sea (son muchos “síes” que no siempre se cumplen, pero, pongamos). El problema es que, aun admitiendo las mejores intenciones, el postulado de un *mero* progresismo “etapista” fuerza a pactar con *lo que hay*, incluyendo las multinacionales, las burguesías locales, las burocracias sindicales, los “barones” políticos corruptos.

El resultado irónico es que aquello que se está *obligado* a hacer a favor del progreso así entendido, es precisamente lo que lo impide. En esos términos no se puede (aun cuando subjetivamente se quisiera) transgredir los límites de lo que Mészáros llama el *sociometabolismo del Capital*. Las medidas “reparatorias” que puedan adoptar nada tienen que ver con una ruptura con la lógica de fondo del “sociometabolismo”. No se trata de lo que “falta”, o de lo que hay que “profundizar”: en verdad, no falta nada ni hay nada que profundizar: el “modelo” es *así,* como se lo vio en su despliegue. Aunque se pudieran ampliar cuantitativamente las medidas reparatorias –algo bien poco probable en medio de la tremenda crisis mundial– ello no significaría, sin embargo, ninguna ruptura *estructural* de la lógica del “modelo”, como no la significó el tan mentado “Estado de Bienestar” keynesiano, cuando lo hubo. Y, por otra parte, para abusar del paralelismo, también ese “EBK” fue una respuesta a las luchas sociales de la época que, dialéctica obliga, se constituyó como un *freno para* esas propias luchas: todo progreso inmediato para las masas (celebrable en sí mismo, en especial si es un triunfo de su movilización), cuando se mantiene dentro de los rígidos límites del sistema puede resultar a la larga en *regresión*.

Pero además hay que tomar en cuenta que los tiempos del propio mundo dominante ya no son tan pausados y ordenados como quisieran el evolucionismo o el reformismo “progresista”. Estamos cotidianamente viviendo las turbulencias crecientes de una crisis del “sociometabolismo” que muy bien podría ser terminal. Por todas partes vemos rebeliones todavía confusas, ambiguas, contradictorias, pero que en algunos casos ya empiezan a advertir que el problema no es solo el liberalismo, sea antiguo o *neo*: es el *capitalismo*. Se aceleran los tiempos en que tendremos que decidir si queremos *otro* “modelo” (y no una mera corrección reparadora de lo existente con todos sus elementos restauradores), o si nos resignaremos a precipitarnos en la barbarie, que como decía Rosa Luxemburgo (esa que fue asesinada por la muy progresista

socialdemocracia alemana, que por esperar pacientemente la siguiente etapa de progreso se chocó con Hitler), es la única consecuencia posible de la crisis del capitalismo cuando no hay una auténtica alternativa. Esa barbarie está a nuestras puertas: la crisis financiera del capitalismo central está intentando "resolverse" con *más de lo mismo*, lo cual indefectiblemente llevará a más ajuste, más desocupación, más miseria, más degradación, más segregación, más xenofobia y racismo.

En suma: ¿estamos, como pretenden los progresistas, en el "post-neoliberalismo"? Puede ser, a condición de que –como han propuesto algunos autores para el vocablo "post-modernismo"– entendamos el prefijo *post* como indicativo de una nueva *fase* de la misma lógica, y no como una tajante *ruptura con* ella. ¿Hemos salido realmente del "liberalismo"? ¿Y qué es, exactamente, lo que tenemos a cambio en la *macro-estructura* de la que hablan los economistas? ¿Acaso ha dejado de ser el rey *Mercado* –nacional e internacional– el que orienta las políticas económicas? ¿Y cómo podría ser de otra manera dentro del capitalismo, aunque siempre conviene por supuesto una mayor voluntad redistributiva por parte del Estado? De la respuesta a esta pregunta dependen muchas otras: ¿se ha dejado de pagar la deuda externa? ¿se ha hecho una reforma tributaria profunda y *progresiva* (que no es lo mismo que "progresista")? ¿se ha hecho una reforma agraria que permita diversificar los cultivos en pequeñas unidades equitativas y salirnos del cerrojo del comercio exterior "sojero"? ¿se han re-estatizado completamente los recursos energéticos? ¿tenemos "soberanía alimentaria"? ¿se toman medidas de fondo contra la minería contaminante y extranjerizada? ¿se ha solucionado la cuestión *qom?* ¿se ha creado un impuesto a la riqueza que afecte *de verdad* a los grandes capitales y sirva a objetivos redistributivos? ¿se ha logrado eliminar el altísimo porcentaje de trabajo "en negro"? Y así podríamos seguir preguntando indefinidamente, y la respuesta sería No, y no se va a hacer, y no se *puede* hacer *en serio*, aunque *alguna* de esas medidas se pueda, aisladamente, llevar adelante por un tiempo.

Los gobiernos "progres", en general, combinan el clásico concepto de "bonapartismo" creado por Marx en *El XVIII Brumario de Luis Bonaparte* –es decir, la utilización del Estado como árbitro social, pretendidamente mediador entre las clases o fracciones de clases contrapuestas– con formas presuntamente un poquito más controladas, un poquito más "intervenidas", de liberalismo

económico y político. Y en algunos casos –y justamente *cuando admiten* que "falta" y que "hay que profundizar"– logran establecer lo que podríamos llamar un fuerte efecto *performativo* (se dice: "Vamos hacia el socialismo del siglo XXI", o "Vamos hacia la plena inclusión social", y muchos pueden creer que en efecto ya estamos ahí), que puede conseguir, "viento de cola" mediante, un apoyo importante de masas más o menos organizadas desde el Estado. Pero ese optimismo performativo, hay que saberlo, tiene patas cortas. En algún momento, indefectiblemente (además de que los "vientos de cola" suelen ser efímeros en los contextos de crisis), los "éxitos" bonapartistas se encuentran con el impecable descubrimiento de Marx a propósito del límite que la *lucha de clases* le impone al *arbitraje de clase*. Y entonces, para el "bonapartismo", tarde o temprano suena la hora de la verdad: por ejemplo, si como efecto de la crisis mundial y/o local se tiene que volver a ciertas políticas de "ajuste", y aumenta de modo importante la conflictividad social, suele suceder que el "equilibrio" bonapartista se rompa, y entonces, ¿hacia qué lado se inclinará la balanza estatal (porque el Estado, no olvidemos, es *también* un aparato represivo)?

Es una pregunta retórica, se entiende: como si no supiéramos la respuesta. Pero es una pregunta a la cual los seguidores "progres" deberían estar atentos. Con frecuencia no lo están. Comprensiblemente –pero lo comprensible y lógico no es siempre lo verdadero– compran facilidades dicotómicas como la de una presunta *batalla cultural* que en última instancia sería la del Estado *versus* el Mercado, y dejan escapar que *ambos* "contendientes" están atravesados por la lógica de clase, articulada con la de una dependencia del "sociometabolismo" mundial que *no ha desaparecido* por arte de magia. Desde luego que en determinadas coyunturas hay tironeos y hasta conflictos violentos entre ellos, y solo el "análisis concreto de la situación concreta" nos permitirá el posicionamiento igualmente "concreto". Pero en la famosa "*última* instancia", ¿no se ve que en la sociedad capitalista el Estado, por así decir, forma *parte del* Mercado, y más aún, es el que "legisla" y organiza la lógica estructural de las relaciones de producción?

Pero, no. El *logos progresista* hace de su debilidad una fortaleza. Como en los mitos de Lévi-Strauss, sus contradicciones *reales* se resuelven en el plano *imaginario*. Eso y no otra cosa son sus famosas "dicotomías": como para él el Estado y el Mercado son cosas diferentes y en lucha a muerte, lo mismo sucede con la política y la economía (nótese de paso la reducción: la política

es *solamente el* Estado, la economía *solamente* el Mercado). Se nos dice: la política ha llegado, por fin, para *sustituir* a la economía; una acabada muestra de que, contra lo que se suele pensar sobre el "realismo" de los progresistas, ellos son los verdaderos utopistas: creen *en serio* que dentro del dispositivo "sociometabólico" del Capital la economía se va a ir a otra parte, o por lo menos se va a subordinar a la política. Varios siglos de capitalismo para semejante inocencia. Va de suyo que hay una *autonomía relativa* de la política, del Estado: no hacía falta esperar a los progres del siglo XXI para enterarnos; desde Maquiavelo –para no mencionar a Marx, Engels, Lenin o Trotsky– se sabe eso abundantemente (es una gran paradoja que justamente la concepción esquemáticamente lineal del tiempo que tiene el progre le haga olvidar la Historia: él está siempre empezando de cero, en *este* punto de la línea). Pero lo *relativo* de esa autonomía, en buen romance, quiere decir autonomía *en relación a* ... ¿qué cosa? ¿el sexo de los ángeles? No: la economía, estúpido.

Sin embargo, no hay nada que hacerle: el *logos* progre ya cree tener casilleros previstos para todo. Una vez que ha decidido que *lo que hay* es lo único *posible* (y entonces, por supuesto, lo posible se transforma en lo único *deseable*), es lógico que lo que hay que "profundizar" sea simplemente un punto, siempre desplazado hacia el futuro, de la *misma* línea (lo importante es, en efecto, el indefinido futuro: la política burguesa, como las iglesias oficiales, promete la felicidad en el porvenir a cambio del sufrimiento en el presente). Así, el *logos* progre –no importa cuánto alucine haber sometido a la "economía"– se transforma en una gran planilla de contabilidad, con sus prolijas columnas de Debe y Haber: esto se hizo bien, aquello no tanto, esto lo tenemos, aquello nos falta. Muy bien: sumemos y restemos, hagamos rayita y veamos el balance. Casualmente el Haber nos da un poquito más, así que estamos en el buen camino. Y si da un poquito menos, será que nos equivocamos en la cuenta, a ver, a ver... Por supuesto, al progre ni se le pasa por las mientes que a lo mejor la hoja de contabilidad está mal diseñada, menos aún que es la propia *lógica* de lo contable lo que habría que desechar para pensar otra cosa. Porque el *logos* progre es crasamente *cuantitativo* : si su candidato/a "mide" bien en las encuestas, si su partido obtiene un apreciable porcentaje de votos, si su gobierno preside sobre un puntito más del PBI, ya se ha desocultado el Ser y el progre se siente cálidamente bañado por la luz de la Verdad: ese deslumbramiento numérico

lo autoriza, por ejemplo, a mirar de reojo y con sorna la “ineficiencia” de los que lo corren por izquierda (como la Historia es puro progreso lineal, se ha olvidado de sus discontinuidades cualitativas: por ejemplo, que los jacobinos o los bolcheviques eran una estricta *minoría* casi el día anterior a las respectivas revoluciones): ¿no es raro que gente tan convencida de la superioridad de la política sobre la economía –esas dos cosas *tan* diferentes, recuérdese– esté tan obsesionada por *la aritmética*?

El problema con este *logos* es que cuando la crisis aprieta, cuando el “andamiaje” muestra sus fisuras, cuando su gobierno se derechiza ostensiblemente (si es oficialista), cuando su partido no es capaz de concebir alternativa alguna (si es “opositor”, palabra que debe ir entrecomillada, pues auténtico opositor es el que *tiene* una alternativa), cuando la aritmética empieza a no “cerrar”, el progre queda totalmente inerme: como ya decidió que no hay *nada* fuera de la “línea”, o del “andamiaje”, o de la planilla contable, queda sumido en el desconcierto –que no es lo mismo que la siempre atendible *duda* . Solo le queda, una vez más, confiar en el *progreso*: la Historia, sin duda, sabe lo que hace, puesto que llegó hasta aquí. Puede, incluso, que crea en las ventajas del socialismo: eso sería un progreso ¿verdad? Y bien, de una u otra manera, la “astucia de la razón” de la línea llevará hasta allí, arrojando a las costas de ese río indetenible “lastres”. Que no nos gustan, desde ya, pero el ineluctable progreso bien merece aderezar algunos sapos.

La mala noticia es que no hay tiempo. Benjamin (conviene volver a él, sin pasar por alto un par de las *Tesis de Filosofía de la Historia* que lo revelan como un furibundo anti-progresista que apuesta a un metafórico mesianismo apocalíptico que *interrumpa* de una buena vez el *logos* lineal), ya en los años treinta, recomendaba estar atentos a/apuntar hacia el acontecimiento del *instante-ahora* que podría emerger “a la vuelta de la esquina”, y que él todavía denominaba *revolución*: la confianza en el progreso, por sí mismo, solo promete más ruinas. Y hoy con más razón. No hace falta siquiera ser muy de izquierda para constatar eso (aunque sí hace falta *no ser* un optimista progre): se puede apenas ojear el *New York Times* o *The Economist* para comprobar el pánico generalizado que cunde entre las clases dominantes de las grandes potencias capitalistas (incluso las “emergentes”, como China): desocupación, pauperización, derrumbe de los restos de “Estado de Bienestar”, degradación de los servicios

de salud y educación, catástrofe de la vivienda, etcétera. Y, como ya dijimos, no para allí: guerras, terrorismo, racismo, fundamentalismos de todo tipo, o la eufemísticamente llamada “crisis migratoria” (que es en verdad un mosaico de genocidios disfrazados). La crisis, ahora sí, no es una mera cuestión económica: es una gigantesca descomposición política, social, cultural, moral y hasta psicológica. El villano de *esta* historia no está muriendo de “muerte natural”, sino de su propia podredumbre interna. Su misma historia es un cáncer nauseabundo que lo mina desde la raíz. Como en el famoso cuento del señor Valdemar de Edgar Allan Poe (1845), ya está muerto y descomponiéndose, solo que ni él ni los buenos progres que aún confían en curarlo terminan de darse cuenta. Ahora bien, no es cuestión de esperar que su “destino” se cumpla. Porque, mientras tanto, esa peste nos contamina a todos –puesto que todos, nos guste o no, somos partículas del *sociometabolismo del Capital*–, y va a terminar arrastrando a la humanidad al abismo. Y desde ahí, no se progresa.

La aporía de la “transparencia”

Postulemos la siguiente utopía (negativa): un equipo multinacional de traductores se propone traducir *todos* los textos producidos en una lengua –pongamos, el castellano– a todas las otras lenguas existentes en el mundo –unas 6.900, aproximadamente. A poco de andar, la tarea se revela más que ímproba, absolutamente kafkiana en su *improbabilidad* (en sentido fuerte): cada texto singular, traducido a *una* lengua, produce a su vez –puesto que el mero cambio de lenguas introduce variantes de sentido en el original– un texto nuevo que sería necesario traducir a las otras 6.899 lenguas, cada una de cuyas traducciones produciría un nuevo texto a traducir, y así sucesivamente, hasta el infinito; “infinito” es aquí la palabra clave (y, desde luego, intraducible): como ha dicho Benjamin, la esencia de cada lengua, su *differentia specifica,* solo se hace evidente en la traducción, vale decir, en su confrontación con las otras (6.899) lenguas. Pero, como lo revela nuestra pequeña parábola, esa tarea no puede tener fin, al menos no un fin humano; solo una omnipotente inteligencia divina, que conociera de antemano todos los posibles efectos multiplicadores futuros de todas las posibles traducciones a todas las lenguas, podría verdaderamente *realizar* esa esencia total del lenguaje.

Quizá sea por eso –porque los hombres *saben* que no son dioses, aunque les cueste resignarse a esa herida narcisista– que las relaciones entre las lenguas, e incluso al interior de ellas, sean principalmente de conflicto (como lo muestra Bajtín) y no de armonía. No es solo que una traducción perfecta sea imposible, sino que es indeseable: ¿quién querría asumir ese rol un tanto siniestro? (El casi inevitable "nacionalismo lingüístico" es la forma política reactiva de esa impotencia).

Es decir, la noción misma de *comunicación* (aun con sus "ruidos") es virulentamente *antibenjaminiana*: la comunicación es la reducción de los enigmas del infinito al segmento, efímero e ilusorio, de su traducibilidad; pero, para Benjamin, "la traducción, y, por lo tanto, la comunicación, no es sino un procedimiento transitorio y provisional para interpretar lo que tiene de singular *cada* lengua" (1971). La singularidad de cada lengua está en permanente relación de tensión con la totalidad del lenguaje; en cada frase, en cada palabra –quizás en cada fonema– de una lengua resuenan, por *ausencia*, todas las otras lenguas, incluidas las muertas (o "desaparecidas") y las del porvenir; así como dice Sartre que en cada calle de una ciudad está la ciudad entera. No se trata de ninguna "unidad del género humano" ingenuamente humanista: por el contrario, se trata de una imposibilidad, estrictamente *humana,* de alcanzar la esencia completa del lenguaje, salvo –como muestran Cassirer o Steiner– en el prebabélico mito de origen. O, según la alegoría benjaminiana, en el *instante* mesiánico y apocalíptico de la Revolución.

Mientras tanto, cada lengua está irremediablemente fragmentada, *amputada* de su totalización en el lenguaje, y en ella anida una *ausencia* originaria radicalmente incomunicable. La clave de una lengua, de cualquiera, es el *silencio* de todas las demás que resuena en ella. Y si recién no se trataba de humanismo, ahora no se trata simplemente de alguna inefabilidad mística: el *secreto* que guarda cada lengua –es decir, cada matriz de la "competencia simbólica" de las formaciones sociales– es la cifra de su historicidad, de su específica *politicidad*, en el sentido amplio pero también estricto de que, junto al trabajo (junto a la capacidad de autoproducción del sujeto por la transformación de la naturaleza), la lengua (la capacidad de autoproducción del sujeto por la simbolización de los sonidos) constituye ontológicamente al ser social.

Si se acepta esto, habrá que concluir que la *incompletud* de toda lengua, el modo en que sus enunciados también consiste en los silencios que evocan, el

resguardo de sus secretos incomunicables (que hace posible, entre otras cosas, que toda lengua necesite una literatura, una poesía, algo que hable de lo indecible), es lo que permite que haya futuro, es decir, que haya Historia: la Historia debe ser entendida *también* como la "memoria anticipada" a la que se refiere Bloch, como el deseo interminable de alcanzar el horizonte en desplazamiento del lenguaje; hacer literatura, hacer arte, hacer política, hacer historia es –para repetir la bella expresión de (otra vez) Sartre– "arrojarse hacia el Horizonte": dicho de otro modo, hacer que la palabra apunte al silencio. Hacer, meramente, "comunicación", es *embrionarse* en el puro presente, en el *hic et nunc* donde el poder nos tiene siempre al alcance de la mano. La obsesión comunicativa solo pudo haber emergido en una época como la nuestra, que ha enajenado su voluntad de *hacerse* en el confort placentero, placentario, del *entenderse.*

Hace ya varias décadas, el etnógrafo Marcel Griaule informó que los *dogon* de Senegal guardan durante toda su vida un celosísimo secreto, que se llevan a la tumba, que no revelan ni a sus padres, ni a sus hijos, ni a sus mujeres, que constituye el núcleo único e inaccesible de su subjetividad (los *dogon* tienen una vida extremadamente "pública"): ese íntimo secreto es su *nombre.* Quiero decir: su *verdadero* nombre, el que eligen *para ellos*, y no el *nombre falso* que usan para "comunicarse" con el resto de la tribu. O sea, un *dogon* no puede realmente ser *interpelado*, en el sentido althusseriano; hay una distancia infinita, irreductible y no suturable entre los dos "nombres" de este sujeto *literalmente* dividido. Es una situación interesante para pensar en ciertos espejismos: entre los *dogon*, la ilusión comunicativa está sostenida por ese núcleo estrictamente *incomunicable*, por la existencia de una palabra radicalmente inaccesible, misteriosa, desconocida, callada para siempre, con la que sin embargo tienen que contar los miembros de esa sociedad –*todos* los *dogon* tienen un nombre secreto; para cada uno de ellos, por lo tanto, hay cientos, miles de signos desconocidos que deben ser *descontados* del lenguaje social para que la "comunicación" sea posible.

Tomemos otro caso, no muy lejano geográficamente de los *dogon*. Los *luba* del sudeste del Zaire –relata Adolfo Colombres– utilizan para emitir mensajes el *cyondo*, tambor que presenta en la parte superior una larga hendidura con dos labios (ellos mismos los llaman *labios*). El más grueso emite un sonido bajo, al que se llama "la voz hembra". El otro emite un sonido agudo, la "voz macho".

Esto resulta de especial relevancia, pues la lengua *luba* tiene una oposición de duración (vocales breves y vocales largas) y otra de tonalidad (tono alto, tono bajo y tono complejo). El *cyondo* registra estas cualidades, y si bien no alcanza a emitir sílabas (consonantes y vocales), sí logra comunicar las características de duración y de tono de esas sílabas. Mediante el procedimiento de la amplificación, los tambores son capaces de desarrollar una frase, una palabra o una idea básica desplegándola con diversas técnicas, que incluyen el uso de fórmulas estereotipadas (las “holofrases”), constituidas por uno o varios versos. Pero también recurren a las metáforas, dando una forma alambicada, poética, a mensajes que podrían emitirse de un modo sencillo, referencial. Así, muchas epopeyas africanas sobreviven durante siglos en la piel tensa del *cyondo*, transmitiendo de generación en generación una tradición que, no obstante, es diferente en cada versión, ya que recurre a distintas “metáforas”. Los *cyondo*, de más está decirlo, son tocados por “profesionales” que tardan muchos años en formarse, y que se llevan a la tumba el secreto de su técnica.

Último ejemplo. Entre los *oualof* de Senegal existe el *gewel* o *griot*, el recitador oficial de los mitos de la tribu. El *griot* también debe sufrir un largo y trabajoso aprendizaje secreto para alcanzar, en su recitado, la más absoluta y monótona neutralidad, ya que el mito, a través de los siglos, debe ser narrado exactamente de la misma manera, sin la más mínima alteración semántica ni sintáctica, en el mismo tono de voz. Se trata de una cuestión de supervivencia: de otra manera, el cosmos perfectamente ordenado y en equilibrio que el mito representa se derrumbaría catastróficamente, y la sociedad *oualof* como tal desaparecería. De modo que el relato del *griot* está sometido a una estrecha vigilancia por parte del tribunal de *griots* retirados que han sido sus maestros, para evitar que la más ínfima transgresión de un punto o una coma, el más imperceptible cambio de pronunciación desate el Apocalipsis: hay muy pocos casos como este de los que pueda decirse que el Ser entero de una sociedad pende del delgado hilo de “las palabras de la tribu”.

Recapitulemos. Los dogon sustraen de la comunicación la intimidad del sujeto: un dogon jamás sabrá *a quién* le habla –ni, claro, *a quién* está escuchando–; el secreto del nombre propio transforma el esquema emisor/receptor (o destinador/destinatario, etcétera) en una ficción necesaria, donde un agujero de silencio sostiene a toda una comunidad hablante en una red de circulación

de mensajes articulada alrededor de la *falta.* Los *luba*, por su parte, apuestan a un *exceso* innecesario para los fines de una comunicación "funcional": una percusión *sexualizada* –"labios", "voz macho", "voz hembra"– sustituye y replica los fonemas de la lengua (los *luba*, parece, son una sociedad más bien silenciosa y parca), y se da el lujo de hacer "metáforas", de retorizar a los golpes (¿Nietzsche no filosofaba a martillazos?). Finalmente, los *oualof* demuestran por el absurdo lo discutible de la hipótesis lévistraussiana según la cual el mito es una narración que no responde a la fórmula *traduttore/traditore* (en el mito de Lévi-Strauss lo que importa son sus estructuras lógicas universales, que hacen que la traducción sea siempre eficaz): ya no se trata simplemente de que el *estilo* narrativo personal del *griot* puede cuestionar esa universalidad, sino exactamente al revés, que la más absoluta *ausencia* de "estilo" que ellos logran es *irreproducible*; el carácter hipnótico de esa monotonía repetitiva y completamente plana (¿"texto de goce" barthesiano?) requiere un esfuerzo de neutralización de la propia lengua que solo es posible en *esa* lengua.

Y, además, en los tres casos, la circulación de mensajes está condicionada por un silencio inviolable, por un secreto: el ocultamiento del nombre, o la naturaleza "clandestina" del aprendizaje de los tambores y de la iniciación en la técnica de narración del mito. En los tres casos hay algo que le falta o le sobra al circuito comunicacional, pero es ese *resto incontable,* descontado, el que hace posible la cultura; el circuito mismo es, en verdad, lo que resulta superfluo. O, mejor dicho: está allí para disimular tautológicamente su propia superfluidad, es una opacidad que hace pensar en una posible transparencia que en realidad jamás existió (como cuando Lacan dice que la ropa sirve para ocultar... que no hay nada que ocultar: la desnudez total supondría la muerte del deseo, por eso no hay *ninguna* cultura que no "marque" el cuerpo de alguna manera).

Digámoslo brutalmente: la obsesión por la transparencia comunicativa es una exclusividad moderna y occidental (el bueno de Habermas no podría desde luego ser *dogon, luba* ni *oualof*). Y seamos groseramente reduccionistas (parafraseando lo que decía Masotta sobre el existencialismo sartreano, cierto reduccionismo será siempre pertinente): es una *transposición ideológica* de la ficción de la transparencia del mercado –que, sin embargo, es desmentida por el propio discurso liberal mediante el *lapsus* de apelar a una "mano invisible". Se puede dar un paso más, de audacia apenas tímida; la *democracia* moderna,

su “credibilidad”, es el tercer pliegue de esa ideología de la transparencia; la idea misma de *representación* –un concepto de vertiente doble: político-social, estético-comunicacional, como veíamos en la Aporía 1– es tributaria del imaginario de lo *todo-comunicable*, en tanto la democracia traduce sin traición la “lengua” de los “representados”. En el reino de la transparencia democrática, al igual que en el de la transparencia del mercado y la comunicación, no puede haber restos, secretos, faltas, excesos ni “plusvalías”, todo lo cual implicaría el riesgo del quiebre de la “totalidad translúcida” (por eso teorías como la de Marx o la de Freud no son “democráticas” en *ese* sentido: ellas parten de la premisa de un universo social o subjetivo que está constitutivamente opacado por sus propias zonas ocultas, por los “secretos” de la lucha de clases o el inconsciente, de la plusvalía o la pulsión; Marx o Freud sí que podrían haber sido *dogon, luba, oualof*).

La totalidad translúcida de la comunicación democrática del mercado, por otra parte, tiene que suponer la existencia de un Otro igualmente transparente –sin nombre secreto– con el cual comunicarse, al cual comprarle y venderle, al cual representar. La ilusión de la comunicación supone, en efecto, la existencia de un Otro (ya se sabe que esa palabra se escribe con mayúscula) con el cual es *imprescindible* entenderse para lograr una coexistencia democrática y respetuosa de las mutuas diferencias.

Ya se ve: ninguno de estos cuatro conjuntos discursivos justifica la confianza habermasiana en un futuro de transparencia comunicativa –ni siquiera, para ser justos con Habermas, como hipotético “modelo de regulación”. No lo justifica ni en su posibilidad ni, hay que decirlo, necesariamente en su *deseabilidad.* Hay otras lecturas que es pertinente nombrar aquí: la ya mencionada de Walter Benjamin, por caso. A propósito, justamente, de la traducción, es imposible olvidar aquella idea benjaminiana de que una traducción perfecta –una “comunicación” plenamente transparente, diríamos– solo le está reservada a Dios, ese Otro absoluto, no castrado e incastrable, que siempre tiene algo de siniestro; a nosotros, simples mortales, solo nos está permitido *reescribir* incansable y fallidamente al Otro, sin esperanzas de ponerle punto final a ese texto, de poder realmente *inscribir* ese resto incodificable que el Otro arroja. Y esa carencia es nuestra salvación: es ella la que mantiene el deseo de seguir escribiendo, mientras que la “comunicación” total, perfecta, sería –como

la desnudez completa del cuerpo ajeno– la lisa y llana muerte del deseo. Creemos –para seguir recordando lecturas– que era Rimbaud el que decía que el mundo es el espacio del permanente malentendido: "Por suerte", agregaba, "porque si la gente realmente se entendiera... se matarían todos entre ellos".

Pero volvamos a Benjamin. En otro de sus luminosos ensayos (y en otra demostración del absurdo de hacer de Benjamin un teórico de la "comunicación"), sindica, precisamente, a la comunicación de masas –aquí bajo la forma del periodismo– como responsable de la muerte de la *narración* en tanto intercambio de experiencia vital:

> Con la dominación de la burguesía, que tiene a la prensa como uno de sus instrumentos más importantes en el capitalismo desarrollado, emerge una forma de comunicación, la información, que amenaza con el hundimiento de la experiencia y la inteligencia de lo lejano –en el tiempo y en el espacio (Benjamin , 1987).

Lo *lejano* para Benjamin –lo que mantenía un "aura" de autoridad creadora aunque (o tal vez *porque*) no estuviera sujeto a verificación, es decir, lo que permitía mantener el componente de secreto, el enigma de la lengua y de las culturas– ha sido sustituido por el ideal (meramente ideológico, claro está) de la *verificabilidad*, de lo "comprensible en sí mismo", de lo que no está sujeto al conflicto de las interpretaciones: en definitiva, de lo *cercano*, lo inmediato que no admite otro análisis crítico, u otro goce, que su confrontación empírica con la "realidad". La nostalgia benjaminiana por ese universo perdido, por ese imaginario abierto y pleno de incertidumbres que constituía lo narrativo de la épica a la novela, de la tragedia a la aventura, está muy lejos de ser conservadora o tradicionalista (o quizá haya que decir que hoy, en un mundo subordinado al mero presente efímero de la información de modo incomparablemente más virulento que en la época de Benjamin, cierta forma de conservadurismo y tradicionalismo sea una manera de ser "de izquierda"): más bien, lo que lamenta es, nuevamente, la paralización del futuro, aquel que dormía en el secreto como promesa de la Historia.

Como en estos tiempos posmodernos (se me disculpará que, en honor a la brevedad, utilice este anacronismo, ya que el término hace rato que ha sido superado) los objetos de compraventa –esas mercancías-fetiches de triste memoria– son fundamentalmente (cuando no exclusivamente) *imágenes*, y como

la mayoría de las imágenes tienen la fastidiosa costumbre de colocarse en el lugar de los objetos para *re-presentarlos*, no sorprenderá a nadie que nos atrevamos a afirmar lo siguiente: primero, que si todavía existe hoy algo parecido a lo que en aquellos tiempos pretéritos se llamaba “lucha ideológica”, esta tiene lugar en el campo de las *representaciones* antes que en el de los *conceptos;* y segundo, que todo este galimatías que sin mucho éxito estamos tratando de desentrañar nos conduce peligrosamente de regreso a la cuestión de los medios de comunicación de masas. O, para ser más precisos, a eso que Adorno y Horkheimer etiquetaron como la “industria cultural”: una industria que tiene la muy peculiar característica de producir, directamente, *representaciones*, cuyo consumo indiscriminado y “democrático” (ya que la ley que preside su elaboración, como corresponde a una constitución republicana, es igual para todos, aunque sean muy pocos los autorizados a elaborarla, y esos pocos se llamen, casualmente, *representantes*) no se limita a satisfacer necesidades –reales o imaginarias– sino que *conforma subjetividades*, en el sentido de que –puesto que por definición el vínculo del Sujeto humano con su realidad está mediatizado por las representaciones simbólicas– el consumo de representaciones es un *insumo* para la fabricación de los sujetos que corresponden a esas representaciones.

Bastaría este razonamiento breve para entender la enorme importancia *política* –en el más amplio sentido del término– que tiene la industria cultural, ya que una de las dos operaciones más extremas y ambiciosas a que puede aspirar el poder es justamente la de fabricar sujetos –la otra, por supuesto, es la de *eliminarlos*. Pero podemos ir todavía más lejos. En efecto, esa fábrica de *sujetos universales* que es la industria cultural *mass-mediática* –y que hoy, en la llamada “aldea global”, ha realizado en forma paródica el sueño kantiano del sujeto trascendental– postula a su vez su propio sueño, su propia utopía “tecnotrónica”, si se quiere pensarlo así, que es la utopía de la *comunicabilidad total*, de una transparencia absoluta en la que el universo de las imágenes y los sonidos no representa ninguna otra cosa más que a sí mismo. Se trata otra vez, cómo no verlo, del correlato exacto de la idea de un mercado “transparente” en el que no existe otro enigma que el cálculo preciso de la ecuación oferta/demanda, o de una democracia igualmente transparente, en la que un espacio público universal establece la equivalencia

e intercambiabilidad de los ciudadanos, y donde la única "oscuridad" que existe (puramente metafórica, claro está) es la del cuarto ídem donde el ciudadano va a depositar su papeleta.

Pero esta idea de una comunicabilidad total, de un mundo como pura *voluntad de representación* –si se nos permite burlarnos respetuosamente de un famoso título de Schopenhauer– tiene, desde ya, varias consecuencias. La primera (seguramente tranquilizadora para muchos) es que de realizarse este sueño *mass-mediático* de completa transparencia quedaríamos inmediatamente eximidos de, además de incapacitados para, la penosa tarea de *interpretar* el mundo, y por lo tanto de transformarlo, ya que toda práctica de la interpretación, en la medida en que problematiza la inmediatez de lo aparente, introduce una *diferencia* en el mundo, lo vuelve parcialmente opaco. Esa opacidad, esa *inquietante extrañeza* ante la sensación de que el mundo guarda secretos no dichos y tal vez indecibles, no representados y tal vez irrepresentables, no comunicados y tal vez incomunicables, de que hay algo que se juega en alguna *otra escena* que la de las representaciones inmediatas, es lo que se llama –ya sea en términos ampliamente epistemológicos o estrictamente psicoanalíticos– lo *inconsciente.*

Ahora bien, las ideologías *mass-mediáticas* de la transparencia y de la perfecta comunicabilidad, de un mundo sin secretos y donde por lo tanto toda interpretación y toda crítica serían superfluas frente a la ubicuidad de lo inmediatamente visible, parecen volver obsoletas hasta las más apocalípticas previsiones de la Escuela de Frankfurt sobre los efectos de la industria cultural: por ejemplo, las impugnaciones de Marcuse (1970) a la "desublimación represiva" o a la "colonización de la conciencia", puesto que de lo que se trataría aquí es de mucho más que eso: se trataría de *la lisa y llana eliminación del inconsciente, y por consiguiente de la liquidación de la subjetividad crítica.* No habría ya "otra escena" sobre la que pudiéramos ejercer la sana paranoia de sospechar que allí se tejen los hilos de una imagen que aparece como *síntoma* de lo irrepresentable, sino una pura presencia de lo representado, una pura *obscenidad*, que no es otra cosa que la obscenidad del poder que se muestra al tiempo que parece disolverse en la transparencia de las imágenes fetichizadas.

Pero la ideología *mass-mediática* (y “democrática”) de la comunicabilidad tiene una segunda consecuencia, estrechamente ligada a la anterior, en la que nos detendremos un momento: la disolución de los límites entre la realidad y la ficción. Sabemos que esta es una afirmación extraordinariamente problemática, ya que lo que llamamos “realidad” no es una categoría de definición tan evidente, ni lo que llamamos “ficción” es tampoco algo tan evidentemente opuesto a lo que llamamos “verdad”, cualquiera sea la definición que queramos darle a este último término. Justamente, las monumentales narrativas teóricas de Marx o de Freud están montadas sobre la idea de que las grandes producciones ficcionales de las sociedades (llámense ideología, religión o fetichismo de la mercancía) o de los individuos (llámense sueños, *lapsus* o alucinaciones) no son, en el sentido vulgar, *mentiras*, sino regímenes de producción de ciertas verdades operativas, lógicas de construcción de la “realidad” que pueden ser desmontadas para mostrar los *intereses particulares* que tejen la aparente universalidad de lo verdadero. Por lo tanto, la interpretación solo puede producir la crítica de lo que pasa por verdadero a partir de esas ficciones tomadas en su valor sintomático. Dicho lo cual, no significa en absoluto que todas las construcciones ficcionales *tengan el mismo valor crítico,* sino solamente aquellas en las que puede encontrarse la marca de un conflicto con lo que se llama “realidad”, y que sean por lo tanto capaces (aun, y sobre todo, si lo hacen de manera “inconsciente”) de devolverle su opacidad a la engañosa transparencia de lo real, de escuchar en ella lo no dicho entre sus líneas, lo no representado en los bordes de sus imágenes, lo no comunicado en el murmullo homogéneo de la comunicación. El nombre verdadero de los dogon, el secreto de la técnica de los tambores *luba*, el enigma de la trabajosa “neutralidad” de las narraciones *oualof*: es de todos esos secretos de lo que se está intentando privarnos. Eso se llama “barbarie”. La experiencia de *lo poético* –pese a, e incluso en razón de, lo “bárbara” que pueda ser dentro de su propio espacio– es, por el contrario, *civilizatoria*: apuesta a la construcción sobre lo *desconocido*, a la fundación de lo *por-conocer*. Pero lo hace de un modo radicalmente diferente del de las aspiraciones de la ciencia –incluyendo las de la “comunicación”–, porque su propio movimiento crea nuevas zonas secretas, intraducibles. Eso debería ser también, casi sin metáfora, la experiencia de *lo político*.

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1971). La tarea del traductor. En Walter Benjamin, *Angelus Novus*. Barcelona: La Gaya Ciencia.

Benjamin, Walter. (1987). El narrador. En Walter Benjamin, *Iluminaciones*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (1990). *El origen del drama barroco alemán.* Madrid: Taurus.

Heidegger, Martin. (1935-6/1995). El origen de la obra de arte. En Martin Heidegger, *Caminos de bosque.* Madrid: Alianza. [Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte].

Jay, Martin. (1984). *Marxism and Totality*. Berkeley: University of California Press.

Kristeva, Julia. (1974). *La révolution du langage poétique.* París: Seuil.

Loraux, Nicole. (1981). *L'invention d'Athènes*. París: Payot.

Marcuse, Herbert. (1964/1970). *El hombre unidimensional*. México: Joaquín Mortiz.

Nietzsche, F. (1989). *El origen de la tragedia.* Buenos Aires: Siglo Veinte. [Trad. Eduardo Ovejero].

Poe, Edgar A. (1845/1993). La verdad sobre el caso del señor Valdemar. [Versión en inglés: The Facts in the Case of M. Valdemar]. En Edgar Allan Poe, *Cuentos 1*. Buenos Aires: Alianza. [Trad. Julio Cortázar].

Sartre, Jean-Paul. (1973, enero). Elections, piège à cons [Versión en español: Elecciones, trampa para tontos]. *Les Temps Modernes, 29*(318), Spécial élections. (París: TM).

Marx, Freud, las "ciencias humanas" y la modernidad (auto)crítica

Todo el mundo cree que yo me atengo antes que nada al carácter *científico* de mi trabajo, y que mi meta principal es el tratamiento de las enfermedades mentales. Es un tremendo error que ha prevalecido durante años, y que he sido incapaz de corregir. *Yo soy un científico por necesidad, y no por vocación. Soy en realidad, por naturaleza, un artista*. Mis libros, de hecho, se parecen más a obras de imaginación que a tratados de patología. Yo he podido cumplir mi destino por una vía indirecta: *seguir siendo un hombre de letras, aunque bajo la apariencia de un médico.*

Sigmund Freud[1]

1.

La relación entre el psicoanálisis y las (¿otras?) "ciencias sociales" siempre fue (¿será?) harto controvertida. Aún después de que se hayan despejado los prejuicios y lugares comunes sobre el psicoanálisis como indagación en el Inconsciente de los "individuos" (pero ¿el Inconsciente *es* "individual"?), aun cuando se reenvíe una y mil veces al lector a la primerísima primera línea de

1 Citado en el prefacio de *Las psicosis en el texto* (Ansermet *et al.*, 1990: 6).

la *Psicología de las masas y análisis del yo* en la que Freud (1974) afirma enfáticamente que *no existe* tal cosa como una psicología individual, siempre quedará el gesto inerte ideológico que *aparta* al psicoanálisis de la pretensión "im-pertinente" de decir algo sobre la sociedad, la cultura, la historia, la religión, el arte. Ni qué hablar de la *ciencia en general*, un campo del cual todavía hoy hay quienes excluyen al psicoanálisis, repitiendo una y otra vez un malentendido fundante: porque –como solía decir, aproximadamente, Oscar Masotta– no se trataría tanto de preguntar si el psicoanálisis es o no una ciencia, sino de preguntar *qué es* una ciencia después del psicoanálisis. Después de todo, el descubrimiento –y aún la "invención"– del Inconsciente debería haber producido una alteración radical del vínculo sujeto/objeto "clásico", con el cual, salvo extemporáneas excepciones, siguen trabajando las ciencias "normales", incluidas muchas veces las sociales/humanas.

Es todo muy extraño, si se mira bien. Freud, gran coleccionista de antigüedades, no se cansó de insistir en que lo que él hacía era una especie de *arqueología* (entre los pensadores del siglo XX solo Foucault,[2] que no era precisamente un freudiano "ortodoxo", parece haber retenido esta palabra, mientras que Lévi-Strauss, más cercano al psicoanálisis, habla de *geología*): es decir, una exploración en las capas más profundas de la temporalidad histórica y genealógica de las culturas y los sujetos de esas culturas. Y esa arqueología era para él –lo indica nítidamente nuestro epígrafe– una forma del *arte.* ¿Debemos entender como mero azar que el único galardón que Freud recibió en vida haya sido el Premio Goethe de *literatura*?[3]

Lacan, por su parte, usó célebremente la metáfora del lenguaje para indicar la lógica *estructurante* del Inconsciente: ¿y puede pensarse un producto más social, cultural e históricamente elaborado que el lenguaje, y más en particular, la *lengua*? Por otra parte, Freud no sintió timidez alguna en ocuparse de los problemas más hondos de los orígenes de la cultura, de la religión, del arte y la literatura, etcétera: allí están de *Tótem y tabú* a *El porvenir de una ilusión,* de *El malestar en la cultura* a *Moisés y el monoteísmo*, y allí están los textos sobre Shakespeare o

2 Cfr., *La arqueología del saber* (Foucault, 1975).

3 En alguna parte Borges, creyendo ironizar sobre el psicoanálisis, le hace el gran homenaje de calificarlo como una *ciencia-ficción.*

Dostoievski, sobre Leonardo o Miguel Ángel. Y allí está la famosa conferencia de 1905 en que Freud compara la técnica psicoanalítica no, dice, con la *pintura* (que agrega formas y colores a una tela en blanco) sino con la *escultura* (que le retira a la piedra lo que “sobra” para que quede una forma). Y allí está, finalmente, la demostración última: cuando el fundador del psicoanálisis tuvo que elegir un *nombre para* bautizar el así llamado “complejo” que le dio (no siempre buena) fama mundial, eligió el de un mito y una obra de teatro.

En suma: no importa lo que se piense a favor o en contra de la pertinencia de un vínculo psicoanálisis/ciencias sociales y humanas, Freud y todos sus seguidores más importantes *siempre dieron* por sentada la intervención “psicoanalítica” en los problemas de la cultura. Por supuesto, muchas veces lo hicieron –y muchos psicoanalistas lo siguen haciendo– de manera reduccionista, o, como se dice a veces, abusivamente “aplicada”. Pero esos apresuramientos, por sí mismos, no deciden sobre aquella potencial pertinencia: otro tanto han hecho sociólogos, antropólogos o historiadores, estudiosos de las religiones, economistas o politólogos, teóricos de la literatura o críticos de arte, sin que nadie les reproche con la misma virulencia la transgresión de sus “corralitos” disciplinarios. En rigor, no se trata, en esos abusos, de una *mala* “aplicación” del psicoanálisis, sino de algo que *no es* psicoanálisis. Para que se nos entienda bien: el psicoanálisis *no es* “aplicable” a esos otros terrenos, precisamente porque *no es exterior* a ellos. La hipótesis del Inconsciente puede o no utilizarse en diversos campos del saber sobre lo humano (de la misma manera que *El Capital* de Marx (1983) puede o no utilizarse en economía, o que *Las estructuras elementales del parentesco* de Lévi-Strauss (1972) puede o no utilizarse en antropología, y así)[4], pero –puesto que, no nos cansaremos de insistir, el Inconsciente nada tiene que ver con la “psicología” de los individuos– no es una hipótesis *ajena* al campo de la cultura: al contrario, para un “buen” freudiano, es la que permite pensar la *fundación* –o, si se quiere, la fundamentación– misma de la cultura. Por supuesto, no es obligatorio ser (buen ni mal) “freudiano”. Pero sí sería conveniente no enredarse en falsos dilemas ni en dicotomías forzadas: aunque desde hace ya un par de siglos se haya impuesto una burocrática

[4] Desde luego, ese “puede o no puede” no indica una indiferencia, sino una *elección* (teórica, ideológica, política).

división del trabajo intelectual que demarca con obsesiva rigidez los territorios de las "disciplinas" (y deberíamos empezar por escuchar las palabras que usamos: en términos personales, el que escribe esto es partidario de un pensamiento estricta y rigurosamente *in-disciplinado*) se impone no confundir las cuestiones teóricas con las ¿cómo llamarlas? "gremiales".

En lo que sigue, pues, descontaremos como una verdad adquirida (es asimismo una elección, y alguien podría tacharla de *creencia*: tanto da) que la teoría –y, claro, la práctica, lo cual implica toda otra serie de problemas sobre los que intentaremos volver– psicoanalítica, *pertenece constitutivamente*, más allá de las especificidades de su "objeto" y sus métodos, al pensamiento crítico de la Modernidad. Más aún, como lo hemos propuesto en alguna otra parte, es una de las formas más radicalmente *"autocríticas"* del pensamiento moderno. Así lo entendieron muchísimos de los mayores pensadores críticos del siglo XX (de Adorno a Althusser, de Benjamin a Sartre o Merleau-Ponty, de Bloch a Jameson, de Horkheimer a Zizek, de Marcuse a Lévi-Strauss, Ricoeur, Foucault, Barthes o Badiou), quienes, no importando sus "ambivalencias" para con el pensamiento de Freud, no dejaron de colocarlo junto a Marx (y ocasionalmente a Nietzsche) como esos grandes "maestros de la sospecha" (Ricoeur) o "fundadores de discurso" (Foucault) después de los cuales, sencillamente, la realidad humana *en general* ya no puede ser pensada del mismo modo. No tiene demasiado sentido, entonces, seguir preguntándose por la cuestión del psicoanálisis *y* las ciencias sociales (o humanas): sería como preguntarse por la relación entre el dedo índice y los otros cuatro para hablar de la mano.

2.

El psicoanálisis, decíamos, es una forma de pensamiento *crítico.* Es decir: de pensamiento de la *crisis.* Su acta de nacimiento y su *emergencia* (en el pleno sentido del término) como dispositivo teórico-práctico y discursivo es fechable entre fines del siglo XIX y principios del XX. Coincide, por lo tanto, con el origen aproximado de lo que podríamos denominar *segunda modernidad*, o *"modernidad tardía"*, o, en el campo específico del arte y la literatura, *modernismo*. El surgimiento del psicoanálisis, queremos decir, es coetáneo del de las nuevas

vanguardias estético-literarias (del simbolismo al surrealismo, del postimpresionismo al dadaísmo, del cubismo al abstraccionismo, del futurismo al constructivismo; de Proust, Kafka, Joyce, Faulkner, Beckett). También de las nuevas "técnicas de reproducción" –como las denominara Walter Benjamin (1971)– y su demoledor impacto sobre las maneras de considerar, de *mirar*, el arte y la cultura, empezando por ese nuevo "lenguaje", insólito, inédito y que dejó a todos estupefactos: el *cine*[5]. Este nuevo *alto modernismo* estético-literario, como se lo ha denominado, supuso como decíamos una crisis terminal, sin retorno, de las maneras de *hacer* y de *pensar* el arte y la literatura: de la demolición de la perspectiva renacentista al estallido del realismo representacional, de la técnica dadaísta del *collage* a la fragmentación de la subjetividad en la "corriente de conciencia" proustiana o joyceana, nada quedó igual.

Ahora bien, esta crisis se inscribe –con su propia especificidad y relativa autonomía, pero se inscribe insoslayablemente– en el marco de una crisis mayor, mucho más abarcadora: el colapso progresivo de las formas dominantes del pensamiento *moderno-clásico*, por así decir. Muy esquemáticamente: todo el optimismo evolucionista y "progresista" que había pasado del iluminismo racionalista del siglo XVIII al positivismo "científico" del siglo XIX se derrumba dramáticamente. El mundo que atraviesa el *fin de siècle* hacia la primera mitad del siglo XX no permite más alimentar ingenuas esperanzas en el progreso de la humanidad, en la paz universal, en un desarrollo científico-técnico que garantice una vida cada vez más rica, más confortable, más pacífica, más

[5] No nos privaremos aquí de señalar, una vez, más una contingencia seguramente azarosa pero igualmente "propiciatoria": el año 1895, en que los hermanos Lumière (¡y qué "nombre del padre" para los inventores de la pantalla luminosa!) realizaron la primera proyección cinematográfica, es asimismo el año de publicación por Freud del "Proyecto (¿proyección?) de una psicología para neurólogos", que muchos sindican como el texto fundador de lo que se llamaría "psicoanálisis". Freud –que era un hombre de gustos artísticos más bien clásicos–, habiendo muerto en 1939 (cuando el cine era ya una forma de arte plenamente consolidada, con grandes autores sobre su espalda), aparentemente nunca pisó una sala de cine. Y, sin embargo, –aunque no tendremos tiempo de desarrollarlo ahora– el célebre capítulo VII sobre la elaboración onírica, en *La interpretación de los sueños*, puede leerse como un notable tratado de... montaje cinematográfico. Cada una de las figuras lógico-retóricas que Freud describe para el "trabajo del sueño" (condensación, desplazamiento, inversión en lo contrario, dialéctica representación de cosa/representación de palabra, etcétera) podrían traducirse a recursos del lenguaje técnico fílmico ("*raccord*", montaje paralelo, "*flashback*", fundidos, etcétera).

desconflictuada. No: este “nuevo mundo” es el de los grandes colapsos económicos, el de la lucha de clases, el de los genocidios coloniales en África y Asia, el de esa Primera Guerra Mundial en la cual, por primera vez en la historia, los más “progresistas” avances de la técnica se aplicaron sistemáticamente al exterminio calculado de millones de personas (y, como sabemos, ya no se detuvieron: esa primera Gran Guerra que iba –jirones moribundos del optimismo en retirada– a ser “la guerra que termine con todas las guerras”, fue en realidad tan solo un preámbulo para algo mucho peor). Es, en la estela de esa Gran Guerra, la proliferación de los fascismos de variada estirpe. Y es también el de esa otra “catástrofe” que nadie había previsto: la gran Revolución rusa. Es decir: más allá de lo que pueda pensarse sobre su historia posterior, fue, para las clases dominantes cuya prosperidad sostenía “materialmente” el optimismo y el progresismo decimonónico, como el despertar a una pesadilla (“La Historia es esa pesadilla de la que no podemos despertar”, escribía por aquel entonces James Joyce) en la cual los subsuelos sumergidos de las “clases peligrosas” habían salido a la superficie como un volcán en erupción, produciendo una *fractura* profunda (y tendremos que volver sobre esta imagen de la “fractura”) en lo que hasta entonces había aparecido como la armonía eterna bajo el comando del Capital.

Es en ese clima –“apocalíptico”, puede llamárselo– que el psicoanálisis cae como un rayo formando parte de la misma tormenta, para infligirle a la humanidad su famosa tercera herida narcisista: el Yo (*moi,* en la distinción lacaniana) no está en el centro del sujeto, así como la Tierra no estaba en el centro del universo, ni el Hombre en el centro de la creación, o siquiera de la Naturaleza. Más cercanamente: la Modernidad ya no gira alrededor del sujeto transparente, autosuficiente y consciente de sí mismo representado (un poco reductivamente, es verdad) por el *cogito* cartesiano. No, el sujeto está tan quebrado, tan partido, tan *fracturado* como la Modernidad misma. Sobre esto mismo ya había habido enérgicas, profundas voces de advertencia a todo lo largo del autocomplaciente siglo XIX: Marx, Kierkegaard o Nietzsche habían señalado las *otras* “fracturas” que anidaban en las mismas raíces del optimismo “positivo”: fracturas en la sociedad, en la subjetividad ético-religiosa, en la “genealogía de la moral”. Fueron tan solo los pioneros de una sospecha cada vez más estrepitosamente proclamada: la “Razón”, ese unitario, armonioso

y sabihondo *logos* que creíamos tener bajo control, o bien se disolvía en una conflagración, o bien al menos se presentaba como un campo de batalla en el que nada estaba decidido de antemano. "El sueño de la razón engendra monstruos", había arriesgado, antes de todos ellos, el gran Goya (afirmación inquietantemente ambigua, al menos en castellano: ¿es cuando la razón *duerme* que se despiertan los monstruos, o ellos son vástagos de las *ensoñaciones* de la razón?). En todo caso, en las huellas de la lucha de clases de Marx (1983) o de la oposición *apolíneo/dionisíaco* de Nietzsche (1982), las nuevas filosofías y las teorías de la cultura hundieron el escalpelo en el derrumbe de la confianza en el *logos*. Simmel hablaba de la *tragedia de la cultura* (algo más que un simple "malestar")[6], Max Weber (1966) del conflicto entre *racionalidad formal* y *racionalidad sustancial* (Adorno y Horkheimer, un par de décadas después, incorporando a Marx, Freud y Nietzsche, traducirán eso como *racionalidad instrumental* y *racionalidad material*),[7] el joven Lukács verá la cultura moderna como el intento necesariamente fracasado de recuperar una "totalidad orgánica" perdida para siempre, Walter Benjamin (1971) leerá los nuevos impulsos revolucionarios en clave mesiánico-apocalíptica, Heidegger (2007) empezará a amonestar a la "esencia de la técnica" como responsable de un "olvido del Ser", y hasta la pacífica Historia del Arte se verá convulsionada por los análisis inéditos de un Aby Warburg que bucea detrás del armonioso y racional equilibrio renacentista para encontrar toda clase de *monstruos* al acecho.

Repitámoslo: el psicoanálisis nace de ese vientre tumultuoso, desgarrado. De allí su radical valor de *síntoma*: la humanidad está, literalmente, *quebrada*. Inmersa en un conflicto irresoluble, sin salida. Conviene retener una palabra que, a propósito de Simmel, compareció más arriba: *tragedia*. En efecto, si algo puede definir la sustancia última de *lo trágico*, es eso: un conflicto que no tiene solución posible, como lo había ilustrado insuperablemente Sófocles en su *Antígona* respecto de la contradicción entre la Ley de la sangre y la Ley de la *polis*. ¿Y será, de nuevo, pura casualidad que los tres grandes "maestros de la sospecha" –Marx, Nietzsche, Freud– tengan permanentemente como horizonte

[6] No estamos minimizando la célebre expresión de Freud. Lo que estamos diciendo es que el título de ese texto, *El malestar en la cultura*, tal vez mereciera traducirse como *La cultura como malestar*.

[7] Cfr., *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1969).

de referencia precisamente a la *tragedia*, esa que se repite como farsa, que amenaza con su caos dionisíaco a la elegancia apolínea, que pone en escena al parricidio y el incesto como condición "cultural" de la subjetividad? Eso es la "nueva cultura", y eso es también el nuevo *sujeto dividido* que introduce el psicoanálisis, como marca de la época que, ahora lo sabemos, si bien no podía haber sido "descubierto" en ninguna *otra* época, se proyecta al humano *ser-ahí* como tal: el que, para decirlo con el primer Sartre, introduce la *negatividad* en el mundo.

No se trata entonces, simplemente de la relación del psicoanálisis con las ciencias sociales/humanas. Se trata de que el psicoanálisis vino a dar cuenta de una dramática *mutación* en lo que podríamos llamar la *imago* de lo humano-social. Las ciencias sociales/humanas ya no podían permanecer indemnes (aunque Dios sabe que lo intentaron, y a veces lo siguen haciendo): entre los extremos del rechazo virulento o la aceptación acrítica (aunque siempre incómoda) del psicoanálisis, los infinitos matices posibles tuvieron que acusar el impacto.

3.

En las marchas y contramarchas posteriores de ese proceso, especialmente dos "disciplinas" aparecieron como las más aptas para intentar un conflictivo –casi decimos "neurótico"– vínculo con el psicoanálisis: el marxismo y la antropología (que a su vez puede o no ser marxista). Tomémoslas por separado.

Los equívocos de la articulación marxismo/psicoanálisis (del *freudo-marxismo* de Wilhelm Reich o Erich Fromm a la lucha de clases interpretada en el código Eros/Tánatos de Marcuse) son ya legendarios, y hasta motivo de ironía burlona. Sin que nos sumemos al coro de sarcasmos sobre esos intentos a veces heroicos, hay que decir que su error central provino de un excesivo apresuramiento en asimilar *contenidos* radicalmente heterogéneos: hubo que forzar hasta el límite la verosimilitud teórica para "demostrar" una homologación entre la energía revolucionaria y las pulsiones sexuales, y cosas por el (ripioso) estilo. La algo posterior Escuela de Frankfurt (Benjamin, Adorno y Horkheimer, en particular) intentaron esa colaboración de manera más

productiva, recuperando con profundidad crítica el momento de *desgarramiento* subjetivo-cultural, aunque no exenta de sus propias ocasionales "aplicaciones". Tuvo que llegar el diálogo –explícito o implícito– Althusser/Lacan para empezar a sospechar que la articulación, si era posible, debía pensarse por el lado de la *lógica operacional* que ambos discursos teóricos ponían en juego. Esquemáticamente:

a. Son los dos únicos discursos de la modernidad cuya "verdad" teórica es absolutamente indisoluble de su *práctica*: para recordar la ecuación althusseriana, la *práctica teórica* se duplica en una *teoría de la práctica*.
b. Esa *práctica-teoría* es, en ambos casos, "colectiva". Eso es más que obvio en el caso del marxismo, pero debería serlo también para el del psicoanálisis, si no fuera por los ya aludidos prejuicios "individualistas": la clínica es un (al menos) *entre-dos* que ya "hacen masa".
c. Ambos remiten, como decíamos, a una *fractura constitutiva* de lo real: lucha de clases en la sociedad, división del sujeto; y tanto el *sujeto colectivo* marxiano como el *sujeto fallado* (como quien habla de "la falla de San Andrés") freudiano son por supuesto un desmentido al autocontenido, prístino y ahistórico sujeto "cartesiano".
d. Ambos, por lo tanto, sin que puedan ser reducidas a una *identidad*, son análogas en lo que nos permitimos llamar su *modo de producción* (no exactamente de un "saber", sino más bien) *de sus "efectos de verdad",* nuevamente inseparables de su *acción* sobre la realidad: para ambas, la *transformación* de la realidad es condición de su *interpretación* (cualquier psicoanalista podría suscribir esa célebre Tesis XI sobre Feuerbach de Marx).
e. En ambos, la *lógica* de la interpretación procede del mismo modo: mediante lo que Althusser ha denominado la *lectura sintomática* –como se recordará, Lacan no se privó de una *boutade* a propósito de la invención, por Marx, de la teoría psicoanalítica del síntoma–: bastaría, para comprobar esto, una lectura paralela del famoso análisis marxiano del *fetichismo de la mercancía* y el artículo de Freud sobre *El fetichismo* (1927/1974). Allí se vería la extraordinaria analogía de ambos razonamientos, concluyendo en que tanto la sociedad capitalista como el equilibrio psíquico del sujeto dependen de un "autoengaño" que sostiene, en el imaginario, a la "realidad" simbólica.

f. Ambas convergen, desde sus propias e inconmensurables perspectivas, en el examen de lo que el lenguaje hegeliano-marxista invocaría como *alienación* (o "enajenación", o "cosificación", según el caso): en Marx el trabajo humano, y en Freud el "proceso primario" del Inconsciente –y Freud, recordemos, no dejaba de hablar del *trabajo* del sueño, por ejemplo– no es *reconocido* en sus productos, de modo que estos (como en el caso de la mercancía-fetiche) se presentan a la conciencia como si dijéramos desde *afuera*, con frecuencia de manera amenazante, "fantasmática", "siniestra", etcétera; y dicho sea de paso, este tema es asimismo un punto de cruce no solo entre el psicoanálisis y el marxismo –específicamente el así llamado *marxismo occidental*, de Lukács en adelante, incluyendo de nuevo a la Escuela de Frankfurt–, sino también de ambos con el "existencialismo", particularmente el de Sartre, con su indagación en la no menos fantasmática experiencia de la "náusea" en tanto, justamente, *extrañamiento* del sujeto ante la realidad, ante una *facticidad* absurda, incomprensible y amenazante (pasible de ser relacionada, a su vez, con ciertos aspectos de la literatura de Kafka)[8].
g. Por consiguiente, de todo lo anterior, el lugar *específico* (no único, pero sí el más calificado) de la eficacia del psicoanálisis para el marxismo es el de una *teoría crítica de la ideología*, desprendida de las ingenuidades del "marxismo vulgar" (por ejemplo: ¿qué puede querer decir el concepto de *falsa conciencia* después de Freud?). En este terreno, bueno es reconocerlo, se ha avanzado

[8] Obviamente, no se nos escapa que Sartre levantó serias "resistencias" –valga la expresión– al psicoanálisis freudiano, hasta el punto de proponer su propio *psicoanálisis existencial* (nombre que no deja de ser un homenaje desplazado), que dio lugar en su momento a una no despreciable escuela, especialmente en la corriente *antipsiquiátrica* de Laing, Cooper, Basaglia *et al.* Por otra parte, no hay que olvidar el "amoroso" guion cinematográfico que dedicó a las investigaciones del "joven" Freud (y que el gran director John Huston recortó y deformó desconsideradamente, haciendo que Sartre retirara su nombre de los créditos), y más importante, el uso sistemático de al menos ciertas categorías psicoanalíticas en sus grandes biografías filosófico-literarias (el *Baudelaire*, el *Rimbaud*, el *Mallarmé*, y sobre todo las monumentales obras sobre Genet y Flaubert), para no mencionar su propia y magistral autobiografía, *Las palabras*. Por otra parte, ya en el famoso capítulo sobre la "mala fe" en *El Ser y la Nada* (1964), puede verse cómo ese concepto se acerca por un lado al *inconsciente* freudiano, y por otro al *mecanismo ideológico* en el sentido de Marx.

mucho en las últimas décadas, como puede verse, entre otros, en los trabajos al respecto de autores como Slavoj Zizek o Fredric Jameson (quien ha tenido la audacia teórica de hablar de un *inconsciente político* de la cultura).

En cuanto a la antropología, sus relaciones ambivalentes con el psicoanálisis son bien tempranas (y el primer paso, desde ya, lo dio Freud, al menos desde *Tótem y Tabú* de 1913/1974). Nuevamente, los claroscuros de ese interés mutuo adquieren todos los tonos posibles: desde las críticas del denominado “relativismo cultural” o del funcionalismo de Malinowski –centradas sobre todo en la postulación freudiana de una universalidad del Edipo, cuando en realidad se trataría en ese “complejo” de la configuración familiar moderno-burguesa, o más estrechamente aún, del patriarcalismo victoriano-vienés, etcétera– hasta las interesantes, pero mayormente desencaminadas, “aplicaciones” de Geza Roheim (1968) a las sociedades “arcaicas” de las hipótesis psicoanalíticas sobre las neurosis o el análisis de los sueños. Pero el verdadero, decisivo, punto de inflexión lo dará Lévi-Strauss y su antropología “estructuralista”, ya desde fines de la década del 40, que para decirlo vulgarmente “patea el tablero” y desplaza radicalmente los términos de la discusión: el *tabú del incesto* nada tiene que ver con la particularidad de la familia occidental moderno-burguesa, pues en él no está en juego tan solo el estrecho “triángulo” familiar, sino la lógica mucho más vasta y abarcadora de las *estructuras de parentesco* (1970, 1972). En ese sentido, por supuesto que el “Edipo” (entendido antropológicamente como determinado por la prohibición del incesto en sentido extenso: vale decir, el impedimento cultural de acceder sexualmente a *ciertos* sujetos para poder acceder a *otros*) es claramente universal, y no podría ser de otra manera: en primer lugar, la prohibición es el pretexto *negativo* para una prescripción *positiva*, la de la *exogamia*, que permite la circulación de los *partenaires* sexuales fuera del círculo consanguíneo inmediato (que desde ya se define de muy diversos modos según las sociedades), permitiendo la “reproducción ampliada” tanto de las existencias biológicas como de los sistemas de alianzas externas; en esta línea, el “Edipo” puede ser visto como un complejo *sistema de clasificación* que organiza y legisla tácitamente aquel “intercambio”. En segundo lugar, aunque más “fundacionalmente”, el “Edipo”, mediante la cláusula negativa

de la prohibición, opera la diferenciación *entre* y el pasaje *de* la Naturaleza a la Cultura, y en tanto tal *genera* a la propia sociedad humana. Desde el punto de vista de la (antropo)*lógica* que aquí se despliega, pues, carece de sentido el debate universalidad/particularidad: esa lógica no puede sino ser *universal,* aunque se exprese de muy diferentes maneras en las sociedades particulares, y es una lógica estrictamente *inconsciente*. Conclusión: *Tótem y tabú*, a su manera, tiene completa razón, aunque por supuesto en Lévi-Strauss no encontramos (más que aludido muy tangencialmente, y sin peso alguno en el núcleo de la teoría) el inconsciente *pulsional* de Freud, sino uno estrictamente "cognitivo" (más "kantiano" que freudiano, como en su momento lo señaló Paul Ricoeur).

Por otra parte, la idea lacaniana del "inconsciente estructurado como un lenguaje" se hace sentir –casi nunca explicitada, es cierto– en toda la obra lévistraussiana, y muy especialmente en sus análisis de la lógica de los mitos. Como es archisabido, tanto en Lacan como en Lévi-Strauss cumple un rol decisivo la lingüística de Saussure, y muy especialmente la variante "fonológica" de Jakobson y Trubetskoy. Las reglas del lenguaje son tan inconscientes como las del parentesco, y actúan más allá de la voluntad de los sujetos parlantes. El discurso mítico (y por extensión el ideológico), diríamos que también él "estructurado como un lenguaje", es hasta cierto punto *autónomo* de los sujetos que lo reproducen: "Los mitos se piensan entre ellos *a través* de los sujetos", dijo célebremente Lévi-Strauss para escándalo de muchos "conciencialistas", e incluso *producen* a sus propios sujetos. En este sentido, los mitos no son "mentiras": muy al contrario, sintomatizan una profunda *verdad* de la cultura, a saber, la necesidad del "espíritu" humano de crear universos imaginario-simbólicos que les permitan un intercambio no terrorífico con lo *real.* El mito es una *formación del inconsciente* (siempre en la acepción lévistraussiana de esa palabra) que afecta para bien o para mal, junto con los rituales con los que se articula, y tanto como las estructuras del parentesco, a la organización y el funcionamiento mismo de las sociedades.

Después de Lévi-Strauss, el psicoanálisis siguió surtiendo efectos en otras corrientes de la antropología, muy notoriamente, por ejemplo, en ese antropólogo extraordinariamente original y creativo que es Michael Taussig (1980) –donde Freud y Lacan revistan como fuentes teóricas junto a

Benjamin, Bataille, etcétera–, así como en ese también originalísimo historiador y antropólogo del arte "postwarburgiano", Georges Didi-Huberman (2008), cuya lectura para-psicoanalítica de Warburg ha devuelto a este maestro al lugar *inquietante* que le corresponde en los estudios estéticos. La interfase psicoanálisis / antropología / lingüística ha dado lugar, asimismo, a ricas indagaciones en la teoría y la crítica poético-literaria, especialmente en Francia (Barthes, Genette, Kristeva, Sollers, Macherey, etcétera).

Pero donde esta influencia se ha vuelto más cuestionable es en los *cultural studies* anglosajones, y en esa "nueva onda" de las últimas dos o tres décadas que dio en denominarse *teoría postcolonial* (con su "santísima trinidad" conformada por los nombres de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Spivak). Si bien esta última ha producido obras no exentas en absoluto de interés en su posicionamiento de denuncia de las huellas del colonialismo en la cultura, y lo ha hecho con una altísima sofisticación teórica, en nuestra opinión su recurso al psicoanálisis –casi exclusivamente en su vertiente lacaniana– está excesivamente permeado por la filosofía postestructuralista de autores iniciados *en* pero alejados luego *del* psicoanálisis (Foucault, Derrida, secundariamente Deleuze y Guattari): el resultado, aunque pueda ser apreciable en otros terrenos, es que ese "eclecticismo" redunda en una concepción del sujeto subordinada a las ideas de "dispersión", "diseminación", "rizoma", "multiplicidad" y así siguiendo. Es decir: se termina perdiendo el núcleo duro psicoanalítico del sujeto como *dividido* ("fracturado" o "fallado", lo llamábamos más arriba), y de esa manera "dispersando" también el *conflicto fundante* que en su momento alineaba al psicoanálisis con las corrientes de pensamiento hondamente *críticas* de las que venimos hablando. El ya citado Slavoj Zizek ha hecho, para nuestro gusto, la crítica más rigurosa de esta perspectiva, señalando cómo esa multiplicación *ad nauseam* de las diferentes "subjetividades" –por ejemplo en la celebración de los "multiculturalismos"–, si bien en un sentido expresa realidades innegables y políticamente atendibles, en otro corre el riesgo de perder de vista, tanto teórica como políticamente, aquellas *fracturas* básicas –la lucha de clases, la división del sujeto– sobre las cuales montar una transformación verdaderamente *radical* de la realidad.

4.

Nos internamos en aguas más oscuras, y aún tormentosas. Hay dos "zonas" del saber humanístico donde la referencia –o mejor: la sorda *invocación* – al psicoanálisis, cuando la hay, se reviste de una confusa *problematicidad.* La primera de ellas es lo que ha dado en denominarse *teología política*. Vale decir, en los términos más genéricos posibles, la reflexión sobre los contenidos "inconscientemente" políticos de la teología, o los teológicos de la filosofía política. El autor que consagró esa denominación en el primer tercio del siglo XX (o sea, como parte del pensamiento de la *crisis* que describíamos: y, de hecho, la teología política del siglo XX es coetánea de la llamada *teología de la crisis* de Karl Barth o Hans von Balthasar entre otros) fue, como es sabido, el gran jurista y teórico de lo político Carl Schmitt. Es decir: la teología política *moderna* (puesto que no es un invento del siglo XX) tiene una impronta originaria decididamente de derecha (Schmitt, como también es notorio, fue un pensador filonazi, aunque luego haya tenido "problemas" con el régimen al igual que Heidegger). Sin embargo, en las últimas décadas se ha venido desarrollando una teología política "de izquierdas", bajo el parcial influjo de pensadores marxistas muy heterodoxos interesados por las cuestiones teológicas, como Walter Benjamin (*op. cit.*) o Ernst Bloch (2008) –ambos por cierto contemporáneos de Carl Schmitt, y que supieron mantener un diálogo ríspido pero respetuoso con el jurista alemán. Incluso autores marxistas "heréticos" de la actualidad como los nombrados Zizek (1989) y Badiou (2009) (en la escuela italiana podríamos recordar a Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Gianni Vattimo y Roberto Esposito) han incursionado en este terreno, interesándose bien significativamente por la figura *fundadora* de Pablo de Tarso, verdadero "inventor" del cristianismo en un sentido originario de radical *ruptura* con la Ley vigente. No es este el lugar –ni tendríamos la suficiente competencia– para abundar sobre los pros y los contras de esta compleja y ciertamente fascinante corriente de pensamiento. Baste decir por ahora que, tratándose en estos últimos casos de autores del último tercio del siglo XX, mal podían haberse sustraído al influjo del psicoanálisis. Una vez más, se trata más del de Lacan que el de Freud, por la sencilla razón de que Freud –pese al significado objetivamente "revolucionario" de su novedosa teoría– aún estaba parcialmente imbuido de

una fuerte antirreligiosidad "cientificista" (lo cual obviamente no le impidió ocuparse intensamente del tema religioso), mientras que Lacan (1971, 1986) , sin que se lo pueda calificar inequívocamente de "creyente", bucea con mayor desprejuicio en los *"efectos de verdad"* de la religión y la teología, a su juicio eficaces incluso para entender la problemática del nudo Real / Imaginario / Simbólico (recuérdese su famoso y enigmático enunciado: "Dios... es Inconsciente", así como sus reflexiones en torno a la pérdida de simbolicidad producida por la tecnociencia moderna –uno de los puntos de encuentro de Lacan con Heidegger– y el consiguiente y sorprendente regreso de lo religioso en el siglo XX, como retorno a alguna forma de trascendencia).

Y ya que antes discutimos la relación psicoanálisis/marxismo, y acabamos de mencionar que muchos de los nuevos "teólogos políticos" se reconocen al menos cercanos a ciertos aspectos del marxismo, conviene asimismo recordar que Marx insistía en que la crítica de la política debía empezar por la crítica de la religión (algo que Freud sin duda podía haber suscripto), y que con frecuencia utilizó en sus textos metáforas de origen "teológico" (al hablar, por ejemplo, del *fetichismo* de la mercancía, o al calificar al capitalismo como *religión de la mercancía*). Todo esto crea una –igualmente fascinante– ambigüedad: aunque sin duda Marx y Freud son figuras sustantivamente "ateas" que quisieron llevar a cabo una demoledora impugnación de esa *"ilusión sin porvenir"* (palabras de Freud), no es menos cierto que su profundo interés en la cuestión permite sindicarlos como una suerte de "padres terribles" de al menos *cierto* pensamiento teológico-político. Ahora bien: el casi excluyente centramiento de la nueva teología política en la posición *aparentemente* menos "sospechosa" ante la religión de Lacan (si bien recostándose en algunos casos en la traducción a lenguaje apocalíptico-revolucionario del "mesianismo" benjaminiano, etcétera) da a veces la impresión de correr el riesgo de en buena medida *anular* el criticismo antirreligioso freudiano, quitando otra vez de la vista el aspecto ricamente *conflictivo* del problema. Como decíamos, no tenemos aquí espacio para desarrollar adecuadamente esta difícil cuestión, y de todos modos es algo que está en pleno despliegue hoy mismo. Veremos a dónde conduce.

La otra "zona" a la que nos referíamos al comienzo de este parágrafo es aún más dificultosa –casi nos atreveríamos a decir: más "angustiante"– de

abordar. En cierto modo se vincula a otra de las "novedades" del pensamiento y la teoría política y social, la llamada *biopolítica*, o a veces *biopoder* –el nombre de bautismo, hasta donde sepamos, es autoría de Foucault, y ha sido retomado sobre todo por los ya citados Agamben y Esposito, y a su manera por Toni Negri–, es decir la reflexión crítica a propósito de un Poder ejercido directamente sobre la administración, e incluso la *conformación,* de los cuerpos y del *bios,* la Vida como tal. Esto está por supuesto lejos de constituir una gran novedad para el psicoanálisis, al menos en lo que atañe a la sexualidad en sentido lato, y más aún, a la relación con la cultura en el marco del "combate" entre las pulsiones *eróticas* y las *tanáticas* en ese otro gran "mito científico" freudiano que se llama *El malestar en la cultura*.

Ahora bien: esta cuestión remite a algo anterior, y es el canónico *pesimismo* freudiano (y obviamente también lacaniano) respecto de las posibilidades de una transformación profunda de la "naturaleza humana" (si es que tal cosa existe: y en cierto sentido, para el psicoanálisis *sí* existe). En la perspectiva de Freud (1974) no parece haber muchas alternativas para la Cultura: o bien esta no tiene más remedio que reprimir las pulsiones "tanáticas" más destructivas, que a la larga conducirían a la autoaniquilación de la humanidad, o bien darles libre curso y apostar –con muy mínimas posibilidades de éxito– a que sepan detenerse antes del apocalipsis final (recordemos otro célebre enunciado de Freud: "la satisfacción plena del deseo es siniestra"). Por supuesto, esto no tiene por qué conducir a una posición ideológicamente *represiva* –el propio Freud estaba lejos de ser un socialista revolucionario o un ácrata "libertario", pero más aún lo estaba de cualquier conservadorismo reaccionario–, y muchos de los autores que hemos citado (muy notoriamente Herbert Marcuse, así como entre nosotros León Rozitchner, aunque desde una perspectiva muy diferente) han hecho ingentes esfuerzos por diferenciar las formas constitutivamente "necesarias" de represión de las que corresponden a las sociedades históricamente concretas y el ejercicio del poder sobre los sectores oprimidos.

La discusión, sin embargo, sigue abierta, y por vías más o menos indirectas se vincula a la provocación (no solamente) postmoderna a propósito de "la muerte del Hombre", y la difuminación de las fronteras entre lo "social" y lo "natural". Ya a mediados de la década del 60, y en el curso de su célebre debate con Sartre al final de *El pensamiento salvaje* (1971), Lévi-Strauss propuso

su escandalosa hipótesis respecto de que el fin último de las ciencias humanas debía ser el de volver a disolver a la humanidad en la química de las circunvalaciones cerebrales[9]. Esta era, en primer lugar, una seguramente discutible afirmación epistemológica orientada a ablandar la brecha entre las humanidades y las ciencias mal llamadas "duras"[10]. Pero también era una advertencia de orden, si se quiere, filosófico-antropológico: finalmente, la humana es *una* de las especies vivientes, que no debería aspirar a una dominante superioridad (más allá de las derivaciones "ecologistas", hay aquí una notable convergencia con postulaciones similares de Heidegger y de la Escuela de Frankfurt referidas al tema de un típicamente moderno *antropocentrismo* omnipotente que está en la base de los impulsos de dominación): después de todo –es un mínimo llamado a la "modestia"–, el Universo se las arregló durante millones de años sin el Hombre, y no se ve por qué no podría proseguir su curso sin él. Y no se puede dejar de escuchar acá la resonancia de ciertas ideas freudianas sobre la pulsión de un retorno al "sentimiento oceánico" anterior al nacimiento y la diferenciación sexual. Como sea, fue *después* de esta bomba de tiempo lanzada por Lévi-Strauss que emergieron las ideas sobre "la muerte del Hombre" (y por lo tanto sobre la efímera contingencia de las ciencias sociales/humanas) en autores como Foucault y otros. Y en los últimos cuatro o cinco años, siempre en el campo de la antropología, han aparecido al menos dos obras de gran

[9] Contra lo que puede aparecer a primera vista, esta idea *no es* contradictoria con la hipótesis de la prohibición del incesto como "umbral" *diferenciador* entre Naturaleza y Cultura. En *Las estructuras elementales del parentesco* Lévi-Strauss ya había aclarado que se trataba justamente de un *umbral* –o, si se quiere, de la "bisagra" de una puerta–: es decir, algo que al mismo tiempo *separa* y *articula* dos espacios. Para mayor claridad, dice allí que la prohibición del incesto señala lo que *ya hay* de cultura en la naturaleza y lo que *todavía hay* de naturaleza en la cultura. En el último capítulo de *El pensamiento salvaje* (1971), pues, el autor no hace más que volver sobre esta cuestión, poniendo ahora el acento sobre la posible "reversibilidad" de la cultura a la naturaleza.

[10] No podemos evitar aquí recordar una ingeniosa humorada de Emilio de Ípola, cuando decía que no solo hay ciencias "duras" y "blandas", sino también ciencias "al dente". Él se refería, si lo entendimos bien, a disciplinas como la lingüística, que posiblemente es la más "matemáticamente" formalizada de las ciencias sociales/humanas. Pero la broma tiene otro paradójico alcance: el hecho es que las ciencias exactas y naturales (las "duras") han venido progresivamente *ablandándose* desde cosas como la teoría de la relatividad, el principio de indeterminación o la física cuántica, mientras que las ciencias sociales tradicionales (la sociología muy nítidamente) se conservan en una bastante rígida estolidez.

importancia –*El fin de la excepción humana* de Jean-Marie Schaeffer (2007) y *Más allá de Naturaleza y Cultura* de Philippe Descola (2012)– que, sin perder su espíritu lévistraussiano, acusan los influjos del hondo pesimismo freudiano.

Sería fácil, demasiado fácil, despachar alegremente estas admoniciones, sobre todo desde un (¿forzoso?) optimismo progresista, marxista o en general "de izquierdas" que confiara ciegamente en la transformabilidad para mejor de las sociedades y de la humanidad como tal. Una cosa es –como creemos que debe hacerse– acantonarse en esa "apuesta pascaliana" que no renuncia a la lucha contra la explotación, la injusticia, la destrucción de lo humano en el altar sacrificial de la renta del Capital, etcétera. Otra muy distinta es esconder la cabeza como el avestruz ante los muy serios problemas que –nos acoplemos o no a ellos– plantea el (in)famoso "pesimismo" psicoanalítico. A fin de cuentas, el panorama histórico del último siglo –dos guerras mundiales, gobiernos totalitarios con apoyo de masas, genocidios sin precedentes, masacre de los pueblos coloniales, Hiroshima y Nagasaki (y hoy mismo Palestina, Irak, Afganistán, la mitad de África), degradación y colapso de los "socialismos reales" que habían despertado enormes esperanzas en "otro mundo" para miles de millones de personas, y en general abyección de todo lo humano bajo el imperio de las mercancías y las finanzas–, por más que podamos encontrar toda clase de explicaciones económicas y políticas para esos procesos, no da mucho aliento a un optimismo irresponsable que desestimara plácidamente el pesimismo psicoanalítico, aunque insistiremos en que eso no puede ser una excusa para la resignación (pesimismo de la inteligencia/optimismo de la voluntad, para repetir un hipersocorrido *dictum* del muy marxista Antonio Gramsci). Convendría siempre procurar reunirse el suficiente coraje intelectual, dentro del espíritu de lo trágico que aludíamos antes, como para mirar de frente a esa Gorgona.

5.

Más arriba sosteníamos que el psicoanálisis, lejos de ser pasible de una forzada relación *con* las ciencias sociales/humanas, pertenecía por derecho propio a su mismo terreno. Sin desmentirnos de esa convicción, no obstante, y

después de todo lo que hemos dicho, es el momento de corregir, o al menos matizar seriamente, tal afirmación. Digámoslo así: el psicoanálisis se coloca ante las (tradicionalmente denominadas) ciencias sociales como un *Otro*... de lo Mismo. Es como un *clivaje interno* –una *banda de Moebius*, si se prefiere– de las ciencias sociales y las humanidades, que las confronta con un *límite interno* (casi nos atreveríamos a abusar de la jerga diciendo: les señala su punto de *"castración"*) que ellas no parecen estar preparadas (¿todavía?) para atravesar. La hipótesis del Inconsciente, y todos los abismos insondables que a partir de ella se abren para el análisis de la "subjetividad" –colectiva o individual que sea– es, pese a los intentos a veces extraordinarios que venimos señalando, una "roca dura" para una "cientificidad" que resiste su propia puesta en cuestión –que resiste, si se quiere decirlo con Lacan, que el mero *saber* no es una garantía para acceder a la *verdad*, en tanto esta es el producto de una *praxis* y no de la pura abstracción teórica–, si bien con sus fortalezas tradicionales cada vez más debilitadas y corroídas. Demás está decir que las "neurociencias" y similares no son una alternativa plausible, no importa cuál sea su eficacia en su territorio particular: la "disolución en la química de las circunvalaciones cerebrales" es una metáfora poética para *otra cosa*, como hemos visto; tomársela en serio como salida a los problemas humanos es un despropósito irrisorio.

¿Podrán las ciencias sociales estar a la altura de su propia crisis (porque *están* en crisis, no es cosa de ocultarlo: la sociología, la antropología, no digamos ya la economía o la ciencia política, literalmente, *no saben para dónde correr*, independientemente del estimable trabajo de algunos de sus cultores)? ¿Podrá el psicoanálisis, ese Otro de lo Mismo, ser un "correctivo" para sus *insufi*/ciencias? ¿Podrá serlo el marxismo, que a su propio modo comparte con el psicoanálisis esa *diferencia irreductible* entre Saber y Verdad? Puede ser, pero todo depende, como hubiera dicho Sartre, no de lo que el mundo ha hecho con nosotros, sino de lo que nosotros seamos capaces de hacer con eso que nos ha hecho –incluyendo, en esa "capacidad", la de hacer algo *más y mejor* con cosas como el psicoanálisis y el marxismo. Y, sobre todo, depende de lo que sea capaz de hacer el propio *mundo*, la propia *sociedad* cuya "ciencia" nos empeñamos en hacer. Porque –citando ahora a nuestro recordado León Rozitchner– cuando la sociedad no sabe qué hacer, la ciencia no sabe qué pensar. En eso estamos.

Bibliografía

Althusser, Louis. (1983). *Freud y Lacan*. México: Siglo XXI.

Ansermet, F. *et al.* (1990). *Las psicosis en el texto*. Buenos Aires: Manantial.

Badiou, Alain. (2009). *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. París: PUF.

Benjamin, Walter. (1971). *Escritos escogidos*. Buenos Aires: Sur.

Bloch, Ernst. (2008). *El principio esperanza,* Tomo I. Madrid: Trotta.

Descola, Philippe. (2012). *Más allá de Naturaleza y Cultura*. Barcelona: Gedisa.

Didi-Huberman, Georges. (2008). *L'image survivante*. París: Minuit.

Foucault, Michel. (1975). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

Freud, Sigmund. (1974). *Obras Completas.* Madrid: Biblioteca Nueva.

Heidegger, Martin. (2007). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Folio.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1969). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.

Lacan, Jacques. (1971). *Escritos I*. México: Siglo XXI.

Lacan, Jacques. (1986). *Le Séminaire. Livre VII : L'éthique de la psychanalyse.* París: Seuil.

Lévi-Strauss, Claude. (1970). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Lévi-Strauss, Claude. (1971). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

Lévi-Strauss, Claude. (1972). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós.

Lukács, Georgy. (1970). *El alma y las formas* y *teoría de la novela*. Madrid: Grijalbo.

Marcuse, Herbert. (1969). *Eros y civilización*. México: J. Mortiz.

Marx, Karl. (1983). *El Capital*. México: Siglo XXI.

Nietzsche, Friedrich. (1982). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.

Ricoeur, Paul. (1970). *Freud: Una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Roheim, Geza. (1968). *Psicoanálisis y antropología*. Buenos Aires: Sudamericana.

Rozitchner, León. (1984). *Freud y los límites del individualismo burgués*. México: Siglo XXI.

Sartre, Jean-Paul. (1964). *El Ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.

Schaeffer, Jean-Marie. (2007). *La fin de l’exception humaine*. París: Gallimard.

Taussig, Michael. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism*. Chapel Hill: North Carolina University Press.

Weber, Max. (1966). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Zizek, Slavoj. (1989). *El sublime objeto de la ideología*. México: Siglo XXI.

Lo verdadero, o el (in)nombre de *lo* político*

La Verdad –como el Ser– se dice de muchas maneras. Lo cual no autoriza, sin embargo, a postular la existencia simultánea, indefinida, de muchas verdades igualmente valiosas, igualmente considerables. Esta variante de relativismo "postmoderno", que desliza el gesto siempre defendible de la deconstrucción crítica hacia el ablandamiento de toda convicción en el llamado *pensiero debole*, ha causado estragos en el pensamiento reciente, bajo la (in)forma de una presunta Ética de lo indecidible, de la contingencia sin regla, a veces de un acontecimiento (mal llamado, como intentaremos mostrarlo) "sagrado". Por esta vía, el *giro ético-religioso* de la filosofía –sobre el cual tendremos que volver– se hace *político* (y no ciertamente en el mejor sentido, que lo hay) con el mismo movimiento con el que niega el valor de la política.

La Verdad se dice de muchas maneras. Puede haber, en efecto, muchos *modos de producción* de la Verdad. En el límite, incluso, uno diferente para cada sujeto. Pero no muchos para cada uno. Cada sujeto se define por *una relación*

* Extraído de Grüner, Eduardo. (2005, setiembre). *Seminario. Políticas de la Verdad / La Verdad de la Política – En Conversación: argentinos y españoles*. Madrid: s.d.
Los otros autores argentinos que participaron son Josefina Ludmer, Germán L. García, Horacio González y Nicolás Casullo.

a la Verdad que construye el imaginario de su consistencia. Y que puede ser compartida por millones sin por ello dejar de ser única, intransferible. En relación a la Verdad, la dialéctica de lo Uno y lo Múltiple *no es* un juego de suma cero: arroja restos, "desechos", que interpelan a la consistencia de ese imaginario, como si dijéramos, *desde afuera*, desde el espacio prácticamente infinito de lo que suele llamarse lo "objetivo". Pero que aquí elegiremos, más bien, con un sesgo teórico que cualquiera puede reconocer, pero al cual no hay por qué reducirlo, llamar *lo real*.

En ese recurso al artículo "neutro", indefinido –que no hace más que nombrar lo innombrable, lo que constituye un límite absoluto para el lenguaje–, se nos encontrará repitiéndonos sin remedio: *lo* real –que no es *la* realidad– constituye una *cierta* Verdad de *lo* político –que no es *la(s)* política(s)–, así como de *lo* religioso –que no es *la(s)* religión(es)–, y de *lo* poético –que no es *la* poesía. Al son de esa letanía, pues, hablaremos de *lo* verdadero –que no es, necesariamente, *la(s)* Verdad(es)–: él está regimentado por el anudamiento (hoy imposible, agreguemos) de lo político / lo religioso / lo poético en lo que en otros tiempos se denominó la Tragedia.

1.

Lo verdadero –comenzaremos con esta proposición– es algo de un orden no-subjetivo, que actúa en *lo real*, más allá de las intenciones (lo cual, va de suyo, no significa: más allá de la responsabilidad o la culpa inscriptas en tales intenciones). Si se lo quiere decir *more* spinoziano, propondremos: es la inmanencia de la causa en el efecto/del origen en lo originado. En el campo de *lo* político –que no es solamente el de las filosofías o las teorías que la moderna división del trabajo intelectual ha llamado "políticas"–, ese "verdadero" puede también admitir diversos nombres: dos, y de los más fundantes, son *lucha de clases* (Marx) e *Inconsciente/Deseo* (Freud). Como se verá, esos dos nombres –de discursos y de autores– están muy lejos de ser los únicos, ni quizá incluso los principales. Pero son los que se nos ocurren irrenunciables a la hora de introducir esa acción de lo verdadero en lo político cuyo efecto es la producción de una estructura originaria, de "última instancia", que nos permitiremos

llamar, siguiendo a Fredric Jameson, el *inconsciente político* (si bien se trata, bien entendido, de un pleonasmo: *lo* inconsciente *es* político, y viceversa).

Segunda proposición. Lo verdadero, decíamos, es lo que actúa en lo real. Por consiguiente, *no es un hecho de discurso.* Por otro lado, desde luego, solo puede ser abordado –o, si se me permite el pobre juego de palabras, *a-bordeado*, es decir nunca plenamente alcanzado– por el discurso. Pero se distingue, lógica y topológicamente, de él, y le coloca sus límites infranqueables. Para lo verdadero, *hay un "afuera del texto"* (no puede dejar de haberlo, puesto que, como anunciábamos, se define por lo que el "texto" no puede alcanzar, sino apenas *bordear* y *bordar* en su trama, en su "tejido"). Esta versión de lo verdadero es, entonces, radicalmente *opuesta* a la concepción esquemática o vulgarizadamente postmoderna/postestructuralista de *sustitución* o de *disolución* de lo real en el texto.

Tercera proposición. Lo verdadero *no* se opone a/se diferencia de la Mentira, sino de la *Ficción*. La ficción, se sabe, pertenece a un régimen distinto que el de la mentira: en la primera, algo del orden de la Verdad se articula de modo balbuceante, intermitente, "ruinoso" (en un sentido del que ya hablaremos): que "la verdad tiene estructura de ficción" (Lacan) enuncia, entre otras cosas, que una *expresión* (discursiva) de la Verdad solo podría tener lugar por el desvío de una construcción ficcional (también, y sobre todo, en el sentido de las "ficciones teóricas" de un Bentham). Puede percibirse aquí, desde ya, un vínculo con la idea lévistraussiana de las modernas ideologías políticas ocupando el lugar de los *mitos* en las sociedades "calientes". Ello nos permitiría, otra vez, diferenciar, y aún oponer, pero sin dejar de articular, lo verdadero de *lo* político a la ficción de *las* políticas. Lo primero *se escucha en*, pero no *se identifica con*, ninguna de las segundas. Entre esos dos polos hay, sin duda, una *relación*, pero no puede haber *conciliación*, ni siquiera –y, en cierto modo, menos aún– como *Aufhebung* dialéctica. El carácter *imposible* (el carácter de conflicto no resoluble, "trágico") de tal conciliación conduce a una referencia obligada a, para hablar rápido, la *dialéctica negativa* de Adorno: en su propia jerga, *lo* verdadero de *lo* político que actúa en *lo* real es, estrictamente, lo *no-identitario*: lo que no permite disolver lo particular en lo universal, lo concreto en lo abstracto, el objeto en el concepto, lo material en lo "ideal". Por contraste, lo no-verdadero es la totalidad abstracta, el cierre, la *sutura*. *Lo* político, allí, se define, en términos

de Jacques Ranciére, como el *desacuerdo* constitutivo entre esos polos, allí donde necesariamente *las* políticas deben buscar su conciliación.

Cuarta proposición. Es necesario –no quiere decir que tengamos el espacio ni la competencia para hacerlo aquí– dar cuenta de una enorme dificultad que subtiende a la filosofía actual. Es la de un perceptible deslizamiento del pensamiento sobre *lo* político hacia un *pathos* de cuño ético (o, mejor, ético-*religioso*, teológico, místico, etcétera). ¿De dónde proviene la dificultad? Por un lado, es cierto –nosotros mismos lo sostendremos, en relación al "nudo" trágico– que un cierto aspecto de *lo* religioso forma parte constitutiva de *lo* político; y una cierta *forclusión* moderna (mejor: "modernista") de ese momento fundacional *verdadero* es, en alguna medida, responsable de un "retorno de lo reprimido" perverso de ese "momento" en, por ejemplo, *los* fundamentalismos (porque no se trata solamente del islámico: pensarlo así es pura ideología "identitaria"). También habría que mencionar, aquí, el "fracaso" –aunque yo preferiría decir: la *derrota*– del único proyecto de la modernidad que se propuso *en serio* ocupar el lugar de lo religioso, con el mismo alcance ecuménico: la Revolución (como quiera que se la entienda)[2].

En ese sentido, no deja de ser saludable que se recuerde la persistencia subterránea, en la modernidad "laica", de ese momento religioso originario –cosa que por otra parte, en el pensamiento sobre *lo* político, ya había hecho un pensador ciertamente incómodo como Carl Schmitt–, desplazado por la *racionalidad instrumental* –para seguir con Adorno– de la ilustración, y de una "ciencia" (reducida las más de las veces a su lógica tecnocrático-burguesa) en la que la pura relación medios/fines ha producido un hundimiento del *sentido* (de la racionalidad "con arreglo a valores" de Max Weber), del cual el retorno ("perverso") de la religión es uno, y no el menor, de sus síntomas. En *ese* sentido, también, nada tenemos en contra del discurso filosófico sobre la ética y la religión *como tales*, como lo practican, digamos, Lévinas, Ricoeur, Agamben, Scholem, Jean-Luc Marion o el propio Derrida –siempre que el eticismo neokantiano que asoma en todos ellos venga convenientemente sazonado con

[2] Para explicar por qué entrecomillamos la palabra *fracaso*, en la expresión *"Fracaso" de la revolución*, remitimos al lector a nuestro texto, en este mismo volumen. [N. de la E. hace referencia al libro que compila las intervenciones en el Seminario *Políticas de la Verdad / La Verdad de la Política – En Conversación: argentinos y españoles*, ya citado].

su Nietzsche, su Marx, su Freud, su Heidegger, su Sartre, su Frankfurt. El problema –para nosotros, se entiende– es que normalmente es un discurso que se articula como pura *trascendencia* (y ella incluye, paradójica pero no ilógicamente, a la "inmanencia textual" derridiana) que tiende a neutralizar y aún a *disolver* la singularidad "material" de *lo* real, en una operación de *des-problematización* de la inmanencia de *lo* político.

La interrogación, asimismo inquietante, incómoda, hoy por hoy "incorrecta", que se levanta aquí es: ¿cuáles son, exactamente, los límites que *lo* verdadero-político le plantean al discurso ético-religioso (al cual, repetimos, *no podría* reducirse, con el cual es virtualmente *inconmensurable*)? Como decíamos, no es algo que podamos responder aquí. Lo cual no nos impedirá el intento –el *ensayo*– de un muy hipotético despliegue de sus efectos en lo real (no solamente) *actual*.

2.

El mundo actual está atravesado por una situación de violencia *extrema*. No es, por supuesto, que los mundos "anteriores", incluso acotándonos al siglo XX, estuvieran exentos de ella: basta recordar las dos guerras mundiales, el nazismo, el estalinismo, los grandes genocidios, las revoluciones sociales y coloniales, la guerra civil española, el terrorismo de Estado, y un larguísimo etcétera. Pero los últimos años registran un cambio cualitativo. Nunca antes se había generalizado (o mejor: *mundializado)* a tal punto un régimen de Terror como lógica intrínseca de la política. Otra vez: no nos referimos exclusivamente al "terrorismo" –un fenómeno que está lejos de ser nuevo, aunque también él haya cambiado en aspectos sustanciales. Ya desde antes, pero sobre todo después, del "11/9", la intervención militar ha devenido el fundamento último de las relaciones internacionales. Hay múltiples y complejas razones (económicas, políticas, socioculturales, incluso "psicológicas") para ello. Lo que aquí nos interesa señalar, por ahora, es que, como hubiera dicho Hobbes, la mayor pasión política de la actualidad es el *miedo*.

Esta situación ha provocado, entre otras cosas, una verdadera mutación cultural. Todavía no sabemos cómo llamar a la nueva época en que estamos entrando (ya aparecerá, sin duda, algún significante, preferentemente

francés, para calificarla). Pero se puede arriesgar, sin temor a equivocarse demasiado, que estamos ante el fin de lo que dio en llamarse "postmodernidad". Las ilusiones de una "globalización" informático-comunicacional, de un "multiculturalismo" liquidador de fronteras, de una "desterritorialización" y un "nomadismo" progresivos, de un triunfo mundial definitivo de la democracia y el respeto por las diferencias, nada de todo eso puede sostenerse ante la lógica de la guerra internacional.

A decir verdad, no pudo nunca: también esas ilusiones sin porvenir eran un efecto de la forclusión (interesada, desde luego) de una violencia constitutiva, estructural; de un *desacuerdo* básico sobre el cual se pretendía tender una imaginaria cortina conciliatoria, para desplazar de la visión las fracturas originarias, los conflictos irresolubles. Por poner tan solo un ejemplo (pero que no es cualquiera): la "globalización" –que, como lo ha mostrado Samir Amin, no es sino *la mundialización de la Ley del valor del Capital* en sus múltiples aspectos– nunca pudo, ni podría jamás (puesto que esa valorización del capital requiere mantener cotas territorialmente diferenciadas de extracción de plusvalía) alcanzar a la fuerza de trabajo. Los recientes episodios de Melilla o de la *banlieue* parisina –que son apenas los últimos emergentes de algo que viene sucediendo desde hace mucho, y que indefectiblemente aumentará en el futuro próximo– demuestran la acción de *lo* "verdadero" en *lo* real-político actual: la aparición de una nueva y despiadada forma de racismo, que hace ya un par de décadas Wallerstein y Balibar denominaron *racismo laboral*, y que, nada casualmente, tiende a sobreimponerse, a "intersectarse" con el racismo y el etnocentrismo clásicos, ya que, tampoco nada casualmente, hay una coincidencia "étnica" entre los territorios donde el capital mundializado obtiene las mayores cuotas de plusvalía (gracias no solo a la superexplotación sino a los enormes índices de desocupación, que presionan sobre los salarios de los ocupados) y los que provienen de una experiencia colonial cuyos últimos estertores, es bueno recordarlo, se produjeron recién hace unas tres décadas (con la independencia de Angola y Cabo Verde), precisamente en esa primera mitad de la década del 70 en la que tiene lugar la profunda reconversión tecnológico-financiera del capital, y en que empezó a hablarse de "globalización" y "postmodernidad".

El miedo del que hablábamos más arriba es, pues, sencillamente, miedo a la *vida.* A *esta* vida. Y "vida" tiene aquí una acepción casi *literalmente "cósmica"*.

El Terror, como es bien sabido, ha llegado a la Naturaleza. A esa Naturaleza últimamente tan "vengativa", como efecto de una dominación (un *bio-poder*, como está de moda decir hoy) que ha producido como efecto "verdadero" también el "retorno de lo reprimido" bajo la forma de amenaza permanente de un Terror "natural", con las consecuencias más radicales posibles, como es la posible desaparición de varias especies, incluida la humana. Se podría incluso –jugando con el título de estas jornadas– acuñar una fórmula sucinta (y un poco sarcástica): *Katrina es la Verdad Política que retorna de lo reprimido por las Políticas de la Verdad*. Pero, por supuesto, lo que se dice allí, a manera de sinécdoque, sobre el huracán Katrina podría decirse en general sobre el nuevo "Imperio del Miedo" que viene asolando *toda* nuestra vida cotidiana en sus más diversas expresiones (el terrorismo fundamentalista pero también el terrorismo de Estado imperial, las catástrofes naturales, la violencia urbana, el Sida entre otras pestes, el hambre y la desocupación, la crisis aparentemente terminal de la democracia representativa, el hundimiento simbólico-cultural; y deberíamos agregar, cómo no, la cotidiana pérdida de varias *lenguas* –es decir, de varios mundos imaginarios y simbólicos– a manos de la "globalización" lingüística). No es extraño, *verdaderamente*, que este estado de catástrofe simbólica convoque a la filosofía hacia la tentación ético-religiosa. Si ni la Ciencia ni la Revolución ni el Lenguaje ni la Subjetividad garantizan ya (alguna forma de) el Sentido, habrá que buscar *más allá*.

En suma: estamos ante lo que el gran etnólogo italiano Ernesto de Martino hubiera llamado una *crisis de la presencia* "globalizada". De Martino extrae su hipótesis de la observación de las sociedades llamadas "arcaicas": esas sociedades, en este sentido, tanto más sabias que nuestras sociedades "modernas", "laicas", "técnicas", puesto que saben perfectamente que (para parafrasear una famosa frase de Adorno referida al arte) no tienen siquiera asegurado su *derecho a la existencia*. Por eso ellas, mucho más cercanas que nosotros a *lo* "verdadero-político", sienten la necesidad imperiosa de *re-fundar* periódicamente su existencia histórica mediante, precisamente, el ritual "meta-histórico" que las retrotrae al *illo tempore* (la expresión es de Mircea Eliade) de su origen mítico, haciéndolo chocar con su *presente* plenamente histórico. Lo "verdadero-político", allí, pasa por el momento "fundacional" (imaginario, sin duda, puesto que no hay tal cosa como un "origen", pero que no por ello deja de tener menores efectos *materiales*),

ese momento productor de *ekklesia,* de *lazo social*, de un efecto de *communitas*. Momento, también, de intensa, concentrada, planificada *violencia*. Porque, ya se sabe: el ritual productor de lazo social por excelencia es el ritual de *sacrificio*. En la lógica de la "víctima propiciatoria", del "chivo expiatorio" (tal como la han estudiado, entre otros, René Girard, Walter Burkert, Marcel Detienne) se oculta la *condición de posibilidad* misma de la "unidad" de la Ciudad.

Puede acertar o no Girard, en su hipótesis decididamente "hobbesiana", cuando sostiene que este acto de violencia planificada es un paradójico testimonio de *amor por la paz*, puesto que su función es impedir la generalización de la guerra de "todos contra todos". Quizá sea un postulado excesivamente optimista e idealizante. Pero lo que nos importa aquí es que en esas sociedades "arcaicas" hay: a) la plena asunción de lo "verdadero-político" de una *violencia social constitutiva* (es por eso, tal vez, que esas sociedades –como lo sabemos por innumerables evidencias etnográficas– no aceptan la idea de una *muerte natural*: eso es una "ocurrencia" de la ciencia moderna); b) una demostración *en acto* –vale decir: un efecto de *lo real*– de que en el "origen", en el "momento fundacional" de lo que regula la emergencia tanto como la re-producción de la *communitas* (la Ley, la religión, el lazo social) hay un *acto de violencia* (¿y qué otra cosa nos dice ese texto absolutamente fundamental de lo "verdadero-político" que es *Tótem y tabú* de Freud? Y ello, para no mencionar a la mismísima Biblia).

3.

La forma "estética" (aunque nunca *estetizada)* en la que se condensa y se concentra este complejo "originario" es también la forma originaria de la cultura occidental: la Tragedia. Ella inscribe lo "verdadero" en el *nudo* (conflictivo pero inextricable) de *lo* político / *lo* religioso / *lo* poético. Aunque esa inscripción está, efectivamente, *escrita* (por Esquilo, por Sófocles, por Eurípides, por los otros que la historia nos ha escamoteado), el fondo del "nudo" no está manifestado en el discurso, en el "texto" (tampoco en el de la filosofía, la teología o la teoría ética) sino en el propio ritual, es decir, en el *acto*, en la *acción* (¿no fue Goethe quien tuvo la osadía de reemplazar la primera frase del Génesis por: en el principio fue la *acción*?), que es la inscripción de la *recuperación de la presencia* (De

Martino, nuevamente) en *lo real* del propio cuerpo –del *"cuerpo político"*, como se dice. La estofa de lo trágico no es la *theoría* en estado puro –si es que tal cosa pudiera existir– sino la *poíesis* encarnada en *praxis.* No puede ser azaroso que los tres grandes pensadores de lo que alguna vez hemos llamado la *modernidad (auto)crítica* (Marx, Nietzsche, Freud) tuvieran a la tragedia como estructura de referencia de *lo* político en sus respectivos campos (la lucha de clases / la voluntad de poder / el Deseo-Inconsciente): esa *referencia* es la que da cuenta de una *diferencia* radicalmente "descentrada", *"dis-locada"* del puro Concepto, y es *por eso* que ella inscribe las aporías de *la* Ley (simbólica) en su irreductibilidad a *las* leyes (jurídicas). Lo "verdadero" de ese *particular-concreto* (o, mejor, de ese *universal-singular*, como hubiera dicho Kierkegaard, *el* filósofo de la repetición *auténtica*, es decir del ritual como reiteración que aparece como la *novedad* que hace re-comenzar al Sujeto) es, hay que insistir, lo que no puede ser disuelto en el universal-abstracto, en el concepto, tampoco en el filosófico-teológico. Que solo puede ser captado, aunque no capturado, por *lo* trágico.

En cierto –y desde ya esquemático– sentido, la historia "occidental" puede entenderse como el permanentemente renovado esfuerzo, de parte del poder, por *des-anudar* ideológicamente esa "Cosa" inicial. Con "ideológicamente" queremos decir que una construcción simbólica básica del poder fue siempre la de *forcluir la* violencia "fundacional" supuesta en ese "nudo". Intento, por lo tanto, siempre *fallido*, y de la peor manera, en tanto el "retorno de lo reprimido" de aquella "peste" de los inicios ha hecho que, inevitablemente, en algún momento (en *muchos* "momentos") el poder –y no solo el "constituido": también el que se le opuso– pensara que tenía que *matar*, que utilizar una violencia harto más "masiva" que la originaria que estaba en la base del "nudo".

Hay ya innumerables razonamientos, desde Hegel hasta Peter Szondi o George Steiner, para explicar por qué es estrictamente *imposible* la Tragedia en la modernidad (no digamos ya en la *post* –modernidad): por qué –para repetir un célebre *locus* marxiano– el "destino" de la (post)modernidad es la *farsa* (y habría que investigar la relación de esta última con el *nihilismo* nietzscheano y el *chiste* freudiano). Aquí nos concentraremos no en la imposibilidad de la Tragedia como género literario –que también lo es, aunque sea mucho más que eso–, sino en la imposibilidad de *lo* trágico como tal. Aún a riesgo de esquematismo, digámoslo de la manera más breve y sencilla posible: el triunfo pleno de la *racionalidad*

instrumental, en la "civilización" llamada "capitalista", con sus instrumentos inéditos de dominación (que van desde la producción de subjetividad mediática hasta el control pleno de los cuerpos) y su lógica de permanente re-producción (= repetición) disfrazada de permanente "novedad", bloquean la irrupción de lo particular: la "administración de lo existente" subordina la producción de *communitas*; el triunfo en apariencia definitivo del capital financiero (= no-productivo) y del trabajo llamado "inmaterial" en efecto *desmaterializa* la vida, salvo, por supuesto, para las víctimas de esta lógica hegemónica, para quienes la *materia* se ha vuelto algo amenazante, mortal, siniestro. En suma: se ha vuelto prácticamente imposible "la insubordinación de lo concreto contra la tiranía de lo abstracto" que invocaba, hace ya largas décadas, Georg Lukács.

Desde ya: hay resistencias de todo tipo. Como las habrá siempre. Heroicas, incluso. La cuestión es discernir si ese movimiento "amorfo" (único-múltiple) de las *multitudes* invocado por los Negri o los Virno –de una *multitudo* de prosapia spinoziana, pero de (psico)lógica tardoburguesa, que es el *efecto* "trascendente" (perversión, digamos, del "sujeto trascendental" kantiano) de aquello mismo que se propone combatir– será suficiente para alterar de modo decisivo el dispositivo fuertemente *centralizado* del poder. Porque, hay que entenderse: *es* centralizado. Las fenomenologías de la fragmentación / dispersión / diseminación de la "globalidad" postmoderna, por mejores y más críticas intenciones que tengan, no hacen más que registrar los efectos de *superficie*. Un poco de *foucaultismo* siempre será pertinente, sin duda; pero apostar optimistamente a la mera *multiplicidad* no hace más que dejarle la *unidad* al poder. Sobre todo, cuando la filosofía de la diseminación se aplica a eso que suele llamarse "el Sujeto" (¿y no estaremos, ya, un poco *saturados* de "subjetividades"? ¿no será hora de volver a pensar en "objetividades", en objetos, en *materias*?).

A veces se lo hace, incluso, en nombre del mismísimo psicoanálisis. Pero, que sepamos, el "sujeto freudiano" no es un sujeto disperso, diseminado, disuelto, sino un sujeto *dividido.* Es decir: un sujeto *trágico* –aunque sus síntomas puedan a veces ser bien *farsescos.* Muy pocas veces, si es que alguna, la filosofía en tanto tal –quiero decir: como "profesión"– ha podido pensar *realmente* ("realmente": como efecto de lo real-político) *este* sujeto. Tal vez, con todos sus conocidos "vicios", haya sido el "existencialismo" (apresuremos, para avanzar, esa etiqueta que supone el dislate de reunir a Kierkegaard, Heidegger,

Unamuno, Ortega, Jaspers, Sartre, Merleau-Ponty, Patocka) el último intento, magníficamente "fracasado". O, mejor, *fallido*: como un *lapsus* que contiene sus sustanciales "momentos de verdad". Y tal vez ahora ya sea demasiado tarde.

4.

La imposibilidad de lo trágico es imposibilidad, también, de pensamiento sobre lo "concreto", sobre el *universal-singular* (des)inscripto en la producción de *communitas*. Como suele decir León Rozitchner: cuando la sociedad no sabe qué hacer, la filosofía no sabe qué pensar. Y, entonces, se *dispersa*. Se *disemina*. Se *desterritorializa*. Se *deconstruye*. Acompañando –a veces, como corresponde, anticipando– la dispersión / diseminación / deconstrucción de la propia sociedad, que no necesariamente es un valor "positivo", cuando es el efecto de una *multiplicación* de la unidad del poder. El *lugar vacío* que deja la filosofía (y que en su momento "autocríticamente moderno" de ruptura con el imaginario iluminista-positivista fue *producido* como tal lugar vacío por el marxismo, por el nietzscheísmo, por el psicoanálisis: discursos de una "muerte de Dios" que, equivocados o no, tuvieron el coraje de *hacerse cargo* del crimen), ese lugar vacío es, hoy, ocupado por el discurso ético-religioso, abstracto-trascendental. Ya lo hemos dicho: este (no tan) nuevo "giro" está cargado de ambivalencia, de ambigüedad. Si por un lado llama la atención sobre el fracaso de la ilusión modernista "acrítica" de haber liquidado para siempre el *pathos mítico*-religioso (un fracaso que ya había sido agudamente señalado por Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*), por el otro termina *des-materializando –des-politizando*, en el sentido de lo real-político del que venimos hablando– el conflicto, la inconmensurabilidad, entre lo particular-concreto y su abstracción trascendental. Si por un lado, comprensiblemente *re-flexionando* su discurso sobre las grandes catástrofes políticas del siglo XX, invoca valores que ningún hombre o mujer mínimamente "responsable" podría impugnar –la vida humana como "sagrada", el levinasiano amor por "el rostro del Otro"–, por el otro produce como efecto ("objetivo") una desestimación ("anti-trágica", como corresponde a la época) de esa suerte de irreductible *tensión* –que el imperativo categórico kantiano tenía bien presente, aunque no fuera capaz de resolverla– con los límites histórico-concretos del universalismo axiológico.

Por ejemplo: si la hipótesis girardiana (y en otro registro, freudiana) del ritual del sacrificio como "origen" y fundamento de la Ley y *de* la Religión es plausible, ¿no crea un serio problema al *interior mismo* de la idea teológica de la vida como "sagrada"? Porque, en cierto modo, muestra que *no es cierto* que las religiones, indefectiblemente, partan del precepto del "no matarás" –a menos que con esto se nos quiera decir que lo que hacen muchas religiones con ese precepto es *renegar de* aquel mismo acto que las hizo posibles. No nos meteremos con todo el comportamiento histórico-concreto de las Iglesias (finalmente, nadie como ellas ha matado a *tanta* gente en la historia). Baste decir que si algo demuestra el ritual de sacrificio fundante de la *ekklesia* es que, justamente, la vida humana *no es* "sagrada". Al contrario: "sacralizar" a la víctima implica *in-humanizarla* (un "sobrepasamiento" de lo humano, como diría Bataille, que es algo muy distinto a la *des-humanización*, a la *degradación* de lo humano practicada por el genocidio): el *farmakon* no es un humano "en más" –cuando es, por ejemplo, el rey sacrificial del que nos hablan el Frazer de *La Rama Dorada*, o el Freud de *Tótem y tabú,* o el Luc de Heusch de *Mythes et rites bantous*)–, o un humano "en menos" –cuando es un "subrogado" animal– sino *otra cosa*, la "Otredad" por excelencia.

Lo cual demostraría, entonces, la *insuficiencia* –no estamos diciendo la impertinencia– del postulado levinasiano acerca del "respeto por el rostro del Otro" (al menos en su versión vulgarizada): en el ritual de sacrificio *generador* de Ley, de Religión, de "lazo social", no solo se respeta, sino que se *crea* el "rostro del Otro": se hace de lo semejante una completa Alteridad "sagrada"... para poder matarlo. Lo cual le plantea al "levinasismo" un problema, un dilema, digamos, aporético: el amor al "rostro del Otro" puede ser *mortal.* Y ello, lejos de significar una "falta de respeto", es, en el sacrificio, su máxima expresión, el respeto, el amor, la *veneración*, por lo "sagrado". Claro está que aquí lo "sagrado", lo *tabú,* es el (in)nombre de un *misterio,* de un enigma, de un "agujero" de sentido (de una "crisis de la presencia") sobre el cual hay que *producir* los significantes "comunitarios".

Un discurso ético-religioso –o una filosofía tributaria de ese discurso– que no fuera capaz de *asumir* –otra vez: no decimos de *resolver,* puesto que, justamente, no hay para él resolución, conciliación, *Aufhebung*– ese dilema, queda sin remedio atrapado en la alternativa de *negarlo,* en la abstracción trascendental de la apelación a un Otro sustraído a lo real-político, a lo "verdadero".

Y, de todos modos, *¿quién*, o *qué cosa*, es, *realmente*, el Otro? Por fuera de la significación estrictamente psicoanalítica de ese término (a la cual, desde luego, la filosofía debería prestar más atención, aunque comprendemos el peligro que para ella representaría), o por fuera de la significación teológica del término –del *Deus Absconditus* con el que nada podemos hacer–, ¿qué se quiere decir con él (en un Sartre, al menos, con sus "limitaciones", está clara la *politización* –posterior al "infierno son los otros"– del Otro "infernal", devenidos los "canallitas", los *salopard*, de la clase dominante o del Amo colonial). En la lógica de violencia extrema en la que, decíamos, hay que entender el mundo actual –y semejante "actualidad", semejante *crisis de la presencia* es ya bastante antigua para los que intentan pensar desde la "periferia", o desde lo que solía llamarse el "Tercer Mundo", cuando había otros dos– *el Otro es siempre una producción del poder*. La *celebración acrítica* de las "diferencias" –versión de los *cultural studies* de la fragmentación/dispersión "globalizada" del postmodernismo–, con excesiva frecuencia –cada uno conoce las excepciones– confunde esa "diferencia" con la *desigualdad producida* por la dominación. En su vertiente más cínica, el "Otro" es el signo de un *des-entendimiento* (algo bien distinto al *malentendido constitutivo* de la "lengua del Otro") respecto de que, como proponíamos más arriba hablando del "racismo laboral", *el Otro es la "parte maldita" de lo Mismo*: a saber, una *necesidad* de la dominación. Si la *crisis de la presencia* es un (cada vez menos oculto) fenómeno "global", el "Sur" –o como se lo quiera llamar– tiene un estatuto irónicamente "privilegiado" en esa crisis, también en un sentido *filosófico*: es la zona del mundo, el "territorio", cuya incorporación a la historia de Occidente se llevó a cabo bajo la forma de la *ruina*, en el estricto sentido benjaminiano: el fragmento cuya existencia *anómala* pone en cuestión la pretensión de Totalidad, de "Mismidad", de la cultura occidental. Es más bien la *deshistorización* de esa parte (la interrupción del proceso de constitución de una historia "propia"), y no su "incorporación" a la Historia *como tal* (como si antes no la hubiera tenido, según lo proponía nadie menos que Hegel) lo que la coloca en la situación paradójica del *particular-concreto* (que debería ser) capaz de pensar *realmente* la "Totalidad". De pensar la cuestión de la *crisis de la presencia* global producida por aquella violencia "originaria" y *renegada* por los dispositivos "oficiales", también los filosóficos.

También aquí, entonces, nos tropezamos con aquel dilema aporético: ¿cuál es el límite "verdadero-real-político" del discurso celebratorio,

abstracto-trascendental, de la existencia del Otro? La respuesta –es decir: la verdadera *pregunta*– solo podría encontrarse en la "verdad política" de *lo* trágico. Hemos dicho que eso, hoy, es *imposible*. Que nuestro universo es el de la *farsa* (o sea, al decir de Walter Benjamin, el de una vida sin *redención* posible): ya sea porque Dios ha muerto, o porque nunca estuvo allí y no supimos producir otra cosa para colmar ese vacío de la nostalgia por lo que nunca tuvimos –la idea es, por supuesto, de Borges. El triunfo ("pírrico", como se dice) de lo anti-trágico es nuestra "tragedia chocha". Y, sin embargo, no por ello lo imposible deja de ser *deseable*. Al menos, como *horizonte* (en un sentido más o menos "gadameriano") que no puede ser *reemplazado* ("reprimido", "forcluido") por la *pura* abstracción ético-religiosa, por la *pura* teoría, por la *pura* filosofía. Como decía, sí, Sartre: es necesario crear un *fundamento* para la esperanza.

A modo de apéndice: comentarios (imperfectos, idiosincráticos, traicioneros) sobre (algunas) cosas escuchadas en el intercambio

Todo "texto" esconde un *drama* (Horacio González): es decir, un *afuera* que se hace en el campo de las "pre-condiciones del habla", de la dimensión *ante predicativa* (la remisión es, suponemos, a Merleau-Ponty). Es el campo de lo que hemos llamado *lo* "verdadero-real-político", hoy sustituido por (pero asimismo encarnado en) la *máquina de la guerra* que amenaza a *toda* política. Si es verdad que *pensar, es decir*, y que el Ser es por consiguiente la *voluntad de decir* (Ángel Gabilondo), no por ello estamos eximidos de esa tarea (¿imposible, también ella?) de *pensar las condiciones de nuestro pensar*. Lo exige la "gravedad agónica del mundo", esa casi completa ausencia del "cuidado de la comunidad" (Sergio Larriera) que es la marca de *nuestro* mundo. La "falta de piedad", el "miedo al vacío", podemos admitirlo, pueden hacer aparecer al mismísimo *nihilismo* como "piadoso" y "pleno" (Remedios Ávila). Pero ¿no son ellas también las que justifican a *las* políticas imperantes en *su* propio nihilismo? Esa "negación/sustracción" de *lo* político (Jorge Alemán) que hoy se percibe en *las políticas* tanto como en la filosofía dominante o en el discurso ético-religioso *es* "nihilismo", expresado –solo en apariencia banalmente– en "la información que desmemoriza", en "la desdicha que normaliza" (Nicolás Casullo). Es verdad:

la *memoria*, la *desdicha* (o la felicidad), la *normalidad*, no más que la *verdad,* no son cosas que podamos proponernos *buscar*: esos son los *automatismos del Bien* que no pueden oponerse eficazmente a la "épica del Mal" (Casullo), salvo a través de la ilusión, ella misma radicalmente *violenta*, de generar voluntariosamente lo absolutamente "Otro de la violencia" (González). Por eso, entre otras cosas, la política (lo "verdadero-político", diríamos nosotros) es el Inconsciente (Germán García). Él es, en sus efectos *reales*, el constitutivo *desacuerdo* que denuncia, que *pone de manifiesto* –así como se habla de un "manifiesto político"– la palabra *desajustada* que es fuente de toda *injusticia* (Gabilondo). En ese conflicto irresoluble, aporético, trágico, que está en el "origen" de lo verdadero-político, anida tal vez la única posibilidad de un pensar (de un *decir el Ser* que nunca aprehenderá plenamente su objeto) cómo "crear la propia forma de vivir" (Gabilondo). Lo *propio,* sin embargo, es sabido, es también una función de lo *ajeno*. Lo "propio", por sí mismo, "no puede ser la verdad última de la política" (Rodríguez), y sería *deseable*, quizá, un definitivo "fin de la autonomía" en el "territorio post-nacional de la lengua" (Josefina Ludmer). Pero ¿cómo saber, hoy, en nuestras condiciones de *heteronomía impuesta* por el poder, en las que resulta imposible ejercer *auténticamente* aquella *voluntad de decir,* cómo saber, digo, qué es, *exactamente,* lo "propio" y lo "ajeno" que ya no deberían diferenciarse? La "profa-Nación" (Ludmer), ¿no será una más de esas estrategias de *las* políticas del poder para "desterritorializar(nos)" antes siquiera de que tengamos un imaginario de *propiedad* ("pública") territorial –Latinoamérica, como África, sabe bien lo que significa tener una historia *impropia*? No es una pregunta retórica. Es una auténtica *perplejidad,* un "asombro tardío del filosofar" (Casullo). O, si se quiere, es una *manera de decir* –de proponer, incluso– que la filosofía –y no solo ella, claro– deberá, con cierta urgencia, volver a pensar las aporías irresolubles de lo "verdadero-político". Vale decir: puesto que *ontológicamente* la filosofía *es* la *polis* (Gabilondo) deberá volver a pensar su "(im) propio" *territorio.*

La caída de los dioses, o la modernidad sin ilusiones*

En una época que ha perdido a sus dioses,

el lugar de la tragedia está ocupado por la política.

Napoleón Bonaparte

Lo que, en el fondo, priva al hombre de toda posibilidad de hablar de Dios es que,

en el pensamiento humano, Dios se hace necesariamente conforme al hombre,

en tanto que el hombre está fatigado, hambriento de sueño y paz.

Georges Bataille

La modernidad, se dice –o se dijo, y mucho–, es un proceso indetenible, del que no hay vuelta atrás, de "desencantamiento del mundo". Allí lo religioso (o mejor, Dios; como si lo religioso pudiera *reducirse* a esa figura) *no ha lugar* –esa frase, tan empleada por los jueces de las películas, merecería al menos un artículo de Marc Augé: ¿será también, lo religioso, uno de sus triviales *no-lugares*? Ya un primer signo de incipiente "modernidad" –lo sugería el mismísimo Hegel– había sido la introducción del monoteísmo (judeo)cristiano en el paganismo europeo antiguo, como principio de individuación subjetiva. Y la palabra "introducción" no es aquí, desde ya, casual, ya que efectivamente el así llamado "occidente" *recibe*, como si dijéramos "desde afuera", el monoteísmo:

* Extraído de Grüner, Eduardo. (2005). La caída de los dioses, o la modernidad sin ilusiones. *Sociedad.* (Buenos Aires: UBA).

no sé (pero el que esto escribe está muy lejos de ser un especialista en la materia) si se ha reflexionado suficientemente sobre el hecho de que occidente, como tal, no ha generado *ninguna* de las grandes religiones mundiales. Todas ellas –judaísmo, cristianismo e islamismo, y si se quiere incluir a la "religión atea", el budismo, también vale– provienen de lo que llamamos "Oriente". Lo cual quizá no sea, después de todo, un dato menor; especialmente cuando se trata de hablar de la religión en su vínculo con las *ciencias sociales*: que sí son, claro está, un "invento" occidental.

En fin, sea como sea, en este registro la modernidad creyó superarse a sí misma (hacer su propia *Aufhebung*, digamos, para permanecer hegelianos) desembarazándose de ese propio monoteísmo que había sido uno de sus primeros rasgos –en tanto proceso de *abstracción* unificadora de la dispersión mucho más *carnal* de los incontables dioses "primitivos" o antiguos: pasaje de lo Múltiple al Uno, y *toma de distancia* de una divinidad mucho menos dispuesta a entremezclarse en las disputas cotidianas de los hombres–: "desembarazándose", entendámonos, en el sentido de que la religión, al menos en apariencia, deja de ser el *centro* de la vida social (incluyendo la económica, política, cultural). Ahora la religión, se sabe, nada tiene que ver con la política, la economía, el arte o la cultura. El peso indudable y *objetivo* de las iglesias institucionales y sus políticas sobre las decisiones tomadas en las *otras esferas* –que cualquier atento lector de diarios puede verificar, más allá de las igualmente indudables "determinaciones en última instancia"– no ha logrado neutralizar la naturalización de un sentido más que común: la *fe* religiosa, decíamos, es materia *privada*, íntima, de la conciencia "individual". Esta sería, incluso, la posición estrictamente "moderna", "ilustrada" y "progresista" que está, entre otras cosas, en la base de irrefutables propuestas como la de la separación entre la Iglesia y el Estado.

En otros sentidos, la persistencia de la religiosidad –de élite o popular– es más que obvia. La religión, en efecto, es "dura de matar". Muchos se asombran ante el poder creciente de nuevas sectas y cultos; otros se horrorizan ante el rol de las pasiones de la lucha religiosa en los conflictos actuales o ante las nuevas tendencias fundamentalistas *de un lado y del otro* de lo que ahora se llama (con una expresión más que discutible) "choque de las civilizaciones". Ni hablemos del terrorismo demencial del ISIS o similares.

Aunque en los últimos años este "retorno" de lo religioso al campo de la política ha suscitado un interés especial, no se trata de un fenómeno estrictamente reciente: en su momento, ya desde principios de la década del 50, algunos pioneros como Vittorio Lanternari (1962) –en la huella de análisis anteriores de Antonio Gramsci o Ernesto de Martino– habían examinado el rol esencial de lo religioso en las formas de resistencia de la cultura subalterna, o más concretamente en los procesos de lucha anticolonial. Y eso, por supuesto, no se limitó a las zonas del "Tercer Mundo" clásico: bastaría mencionar el caso de Irlanda. Y casi no hace falta citar el extraordinario fenómeno de la *teología de la liberación* en la América Latina de los años 60. Todo lo cual despertó tempranamente el interés de los historiadores por remontar a la Edad Media, por ejemplo, el impulso profético-mesiánico de ciertas "herejías" de significado utópico e incluso "revolucionario"[1], o, al contrario, el papel del "fanatismo" religioso en el primer gran movimiento de expansión "colonizadora" de Occidente todavía anterior a la conquista de América, a saber, las Cruzadas (Runciman, 1978). Más cerca nuestro, muchos analistas quedaron sorprendidos al ver cómo setenta años de consistente educación atea habían fracasado palmariamente en la tarea de abolir la religiosidad popular en el área de influencia de la ex URSS (Polonia es un caso particularmente espectacular, pero está lejos de ser único).

De estos pocos ejemplos entre los muchos posibles puede deducirse no solamente aquella persistencia de lo religioso, sino su notable plasticidad ideológico-política, tanto como la sospecha de que tal vez el descubrimiento hecho por los antropólogos desde principios del siglo XX a propósito del rol *fundante* de lo religioso para la conformación misma de las sociedades "arcaicas" no fuera válido *solamente* para ellas. Salvando los ejemplos de reduccionismo extremo –que todavía abundan–, ya no nos conformamos con pensar la religión como *pura* "ideología" (en el mal sentido del término), o como *pura instrumentalidad* propagandística al servicio de las clases dominantes. Como dice Marcel Gauchet (2004), ya ni siquiera nos contentamos con complejizar los esquemas clásicos del materialismo histórico *integrando* a la "superestructura" religiosa en la "infraestructura" económico-tecnológica, como lo hiciera

[1] El texto canónico sobre esta problemática es, por supuesto, *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Cohn, 1972).

agudamente, también en la década del 60, Maurice Godelier. Hemos llegado a pensar, a la manera de aquellos antropólogos e historiadores de la religión, que lo religioso no es meramente una dimensión más de lo social, sino la *condición* misma de su posibilidad.

Y, sin embargo, el "optimismo" ante el irresistible camino de "laicización" del mundo parece ser tan persistente como la religiosidad misma. El propio Gauchet (*ídem*) afirma enfáticamente:

> A lo que asistimos desde hace dos siglos *en Europa*, corresponde a una salida en buena y debida forma de la religión, es decir a una transformación completa de la relación de los actores sociales al hecho de estar en sociedad. No se trata en efecto de que no haya retornos escondidos de lo religioso: pero existen criterios para identificarlos exactamente, circunscribirlos y distinguirlos bien del movimiento social central del que ellos no libran, en modo alguno, la verdad de conjunto. No hay, en fin, ninguna especie de necesidad constituyente en la base de la religión, tal que el colectivo no existiría sino por esta. La religión es formación segunda, sus antiguas funciones pueden ser socialmente cubiertas y reemplazadas por otra cosa completamente distinta (el subrayado es nuestro).

Vale decir: en la antigua jerga estructural-funcionalista (renovada más recientemente por Habermas o por la "sistémica" de Luhmann), la religión sería apenas un "subsistema" entre otros, no importa cuán *vistoso* y atractivo para el catastrofismo mediático sea el poder del Vaticano o la violencia fundamentalista.

Si, pero, *pero*: la situación parece ser algo más complicada. No alcanza con hablar de un cambio de "función" o de una redistribución "topológica" de lo religioso respecto de lo social para dar cuenta de cuán constitutivo (o no) puede ser su lugar en el *inconsciente político* (como diría Jameson) de la modernidad. Finalmente, nos dicen los politólogos, esa modernidad, en el más puro sentido jurídico-político del término, empezó con la Revolución francesa. Pero, ¿no fue ella, acaso, la que consagró una "Religión de la Razón" con sus propias formas cultuales y devotas (y su propio régimen de Terror, para nada desemejante en su *lógica* de las iniquidades de la Inquisición: y, por favor, que no se lea esto como una recusación ingenua del jacobinismo, sino apenas como un señalamiento más de aquella complejidad), anticipando *sintomáticamente* las reflexiones de Adorno y Horkheimer a propósito de la transformación dialéctica

de la racionalidad "instrumental" en el nuevo Mito de la razón moderna? En lo que sigue no se encontrarán –sería imposible– respuestas a esta(s) pregunta(s). Con suerte, podrán leerse en los párrafos siguientes algunas muestras de una difusa pero persistente *perplejidad*.

1.

Al celebérrimo "Dios ha muerto" de Nietzsche, con frecuencia se omite agregar la sentencia que prosigue: "y nosotros lo hemos matado". La adición carece de inocencia: justamente, se trata de detectar *culpas*, o al menos responsabilidades. Es más –y, en todo caso, otra cosa– de lo que hace Heidegger, cuando lamenta una pasiva *retirada* de los dioses para hacerle lugar a la "imagen del mundo", producto de la metafísica de la técnica. Antes de todos ellos, Marx había pronunciado su no menos célebre *dictum* sobre "el opio de los pueblos". Claro que no es lo único que dijo al respecto. Y aún si lo fuera, no se puede suponer que alguien como Marx eligiera sus palabras a la ligera: allí donde hay necesidad de un calmante tan poderoso, es porque hay un dolor *real*. Y eso, desde una perspectiva puramente, digamos, *negativa*; tampoco se puede despachar tan rápidamente las perspectivas del redentorismo místico-mesiánico *activo* de marxistas sin duda heterodoxos, pero extraordinariamente significativos como Ernst Bloch o Walter Benjamin. Algo semejante parecería ocurrir con Freud y su "porvenir de una ilusión": cualquiera que haya leído hasta dos páginas de ese autor sabe que las ilusiones, los *ideales,* no por ser ilusiones son menos imprescindibles para sostener la subjetividad humana. Algo que quizá pierda de vista Sartre cuando en una de sus últimas entrevistas, preguntado por su "ateísmo", responde: "No es que yo sea ateo, sino que me ocupo del Hombre, y no de Dios". Ingeniosa respuesta, que implica que el ateísmo es un problema *teológico,* no "antropológico". El problema es que, precisamente, Dios –y desde luego su ausencia– es un problema del *hombre*, sea ateo o creyente, y no, por supuesto, del propio Dios.

En todo caso, se ve en todos estos ejemplos de más que convencidos "agnósticos" que para ellos la cuestión es un *problema,* y no algo que pueda despacharse con un encogimiento de hombros. O con la *magnífica ironía* de un

Borges, para quien se trata de la más interesante (y ciertamente, más antigua) rama de la "ciencia ficción". En todos los casos –y tantísimos más que podrían citarse– estamos hablando de pensadores críticos *de* la modernidad (en el doble sentido de que la critican sin dejar de pertenecer a ella). Vale decir, que al contrario de sus celebradores más optimistas –los que van del iluminismo dieciochesco al positivismo decimonónico– ven en la religión *algo más* que un espantajo para campesinos ignorantes inventado por los curas y reaccionarios, o que una superstición anacrónica plenamente "superada" por la ciencia. El dilema, desde luego, es definir ese "algo más", ese "plus de valor" simbólico, ese *suplemento* del "imaginario" que parece registrar una eficaz y tozuda *sobrevida* (para utilizar un sugestivo concepto de Aby Warburg que indica algo mucho más potente e inquietante que la mera "supervivencia" o que el *cultural lag* de los antropólogos evolucionistas). También podría hablarse, ya que hemos invocado la sombra terrible de Freud, de un persistente, insistente, *retorno de lo reprimido*. Si para estos pensadores (la mayoría pertenecientes a ese positivista, optimista y "progresista" siglo XIX) Dios, o los dioses, o la(s) religión(es), constituyen un problema, es ante todo porque le otorgan a la cuestión misma todo su valor de *síntoma*.

"Síntoma", ¿de qué cosa? Ante todo, de que quizá la *imago* dominante en el siglo –la de aquella "superación" de las mitologías tradicionales en aras de una Razón técnico-científica potencialmente eliminadora del "dolor" de existir, y por lo tanto de la necesidad de ningún "opio"– no fuera otra cosa que una gigantesca *forclusión* (para abundar en la jerga psicoanalítica) de los desgarramientos y fracturas tanto "sobrevivientes" de las eras anteriores como *producidos* por la propia modernidad, llámense lucha de clases, voluntad de poder o división del sujeto.

Y, desde luego, esta última enumeración dista mucho de ser ingenua. Son los tres "fundadores de discurso" (para decirlo con Foucault) que pueden inmediatamente identificarse con esas tres grandes problemáticas –respectivamente Marx, Nietzsche, Freud– los que más consecuentemente, aunque por vías bien diversas, se resisten, justamente, a *des-problematizar* la modernidad, a aceptar la imagen homogénea y "reconciliada" que el pensamiento hegemónico, también en el ámbito intelectual y científico, pretende construir como *superestructura* (discúlpesenos la simplificación) de la nueva forma de "administración de

las cosas" a la que aludía Auguste Comte –porque, en efecto, es imposible olvidar que es *este* siglo el que "inventa" las ciencias sociales, y que esa invención es una *parte constitutiva* del moderno ensueño de "secularización" de la cultura. No puede ser un mero azar que, en ese afán de causarle problemas al imaginario hegemónico –y, ciertamente, a las "ciencias sociales"– *los tres* autores de los que estamos hablando recurran a la misma *metáfora propiciatoria* para acuñar, también respectivamente, sus teorías de la historia, de los valores morales de occidente, del inconsciente. A saber, la *tragedia*.

No es una metáfora cualquiera: por un lado, la tragedia, *lo* trágico, es el registro de lo real en el cual, por definición, *no hay* "superación": la tragedia desconoce la *Aufhebung*. En ella, el conflicto es estructural, y no hace lugar a la "reconciliación". Por otra parte –aunque es la misma, tomada desde otro costado– la tragedia, en su sentido originario (el que pudo haber tenido para un ateniense del siglo V a. C., y que ahora *retorna en* las obras de Marx, Nietzsche o Freud), es *mucho más* que un género literario. Es la "representación simbólica" por excelencia del *nudo*, conflictivo pero inextricable, de *lo* estético-cultural, *lo* político y *lo* religioso.

En cierto modo, se puede decir que la historia entera de la cultura occidental es, en este registro, la de un esfuerzo denodado por *des-anudar* ese nudo fundante, hasta culminar en la completa "fragmentación de las esferas" mencionada por Max Weber, característica central de la *racionalidad instrumental* moderna. Y no hace falta que recordemos aquí *la* tesis de Weber: la de la connivencia entre una ética religiosa –la protestante– y un espíritu de época –el capitalismo. Para algunos –para el propio Nietzsche desde ya, pero también para Heidegger o para Adorno, a sus maneras tan distintas– *eso* había empezado mucho antes, en los albores mismos del pensamiento occidental, con el "socratismo". Pero desde luego, ellos aceptarían que hubo que esperar a la consolidación como *dominante* de ese "espíritu" en la modernidad para que la cuestión adquiriera una evidencia innegable. Y ya en los mismos inicios de esa modernidad, el jansenista Pascal revela una (si se nos permite el oxímoron) *confusa claridad* al respecto: si bien no puede –porque repugnaría a su fe– hablar de un Dios muerto, sí habla de un *deus absconditus* cuyo ocultamiento ha instalado "el silencio espantoso de los espacios infinitos", que bien podría ser la otra cara de esa "solidez" disuelta en el aire festejada después

por el *Manifiesto Comunista*. La empresa de *des-anudamiento* ya había trazado su curso: es por eso que, refiriéndose a los intentos de Racine, e invocando al mismo Pascal, Lucien Goldmann (1973) puede hablar de la *imposibilidad* de lo trágico en la modernidad. La marcha del progreso –de la ciencia, de la técnica, de la nueva economía– no necesita a los dioses (Lavoisier, preguntado por Napoleón acerca del lugar reservado a Dios en su sistema físico, responderá con todo candor: "Sire, es una hipótesis innecesaria").

Y bien, Marx, Nietzsche o Freud tienen malas noticias que comunicarnos. Ese esfuerzo épico, magnífico y en muchos sentidos defendible o al menos inevitable, ha terminado por *fracasar* rotundamente. Y no podía ser de otra manera. El empeño por *renegar artificiosamente* de aquel *anudamiento* que produce, en y para la vida pública, la *ekklesia* (la "asamblea" de la comunidad como tal), y que por lo tanto es el movimiento más originariamente *generador* de lo que ahora se llama el "lazo social", necesariamente tenía que ser *fallido*, tan fallido como la ilusión positivista/evolucionista de que la historia es algo que puede sencillamente *dejarse atrás*. Por supuesto que la modernidad –traduzcamos apresuradamente: el capitalismo– *tenía* que emprender esa tarea histórica, entre otras cosas porque la lógica de la *coacción intra-económica* (como la llamaba Marx) requería a su vez la construcción de una nueva *lógica de legitimación* para su poder, basada en una "libertad individual" incompatible con el carácter *público* (es decir, *político* en el sentido amplio pero estricto) de lo político, lo religioso y lo estético. La otra cara de ese movimiento fue, pues, la diferenciación y la *privatización* de esas "esferas" que tradicionalmente pertenecían al apretado "nudo" originario. Lo estético fue a parar dentro de las cuatro paredes del museo (o de la tienda del *marchand*), lo religioso dentro de las cuatro paredes de la iglesia (o, hasta su completa secularización, de la escuela), lo político dentro de las cuatro paredes de la Casa de Gobierno (o del local del partido, o del recinto electoral). En todos los casos, se lo dejó librado a un problema de *conciencia*, en una masiva operación de *psicologización* de los antiguos componentes del "nudo" fundacional, que los retiró de la plaza pública –vale decir, de la escena multitudinaria del *demos*– para encerrarlos en la *soledad* de la contemplación estética, del confesionario, del "cuarto oscuro" (y será difícil, aquí, resistirse al juego de palabras posible entre "votar" y "hacer votos").

No siempre se tiene en cuenta que, incluso en el campo religioso, y aún dentro del cristianismo, esta reivindicación de la soledad del creyente haciendo frente a su conciencia de pecador es una creación relativamente tardía. Recién en el siglo XIII (en el mismo siglo que "inventa" la instancia intermedia del Purgatorio, cuando antes solo podíamos contar con el Paraíso o, mucho más probablemente, con el Infierno) es elevado a carácter obligatorio para *todo* creyente el sacramento de la *confesión* (antes voluntaria), consagrando definitivamente esa *psicologización* de la que hablábamos. O, si se prefiere, consagrando definitivamente lo que alguien ha llamado el pasaje de la cultura de la *vergüenza* –un sentimiento público, es decir *político*, operante en la épica de Homero y todavía en la tragedia clásica– a la cultura de la *culpa* –un sentimiento íntimo, es decir *privado*, como forma de "subjetivación" del dominio.

Eso no quiere decir, desde ya, que los más grandes (y "revolucionarios") filósofos de la burguesía en lucha (allí están los ejemplos *prínceps* de un Maquiavelo o un Hobbes, por solo citar los más conspicuos) no reservaran a la religión un papel decisivo en la construcción del Estado moderno. Pero tan solo a título de esa *bella mentira* –la expresión es del propio Maquiavelo– que, tanto por razones estrictamente políticas como "estéticas" (finalmente, y por largos siglos, algunas de las más bellas producciones de la literatura, las artes plásticas, la música o la arquitectura hubieran sido impensables sin el sentimiento religioso), pudiera servir como *integración* o como *consolación* de las grandes masas. Este uso que hoy podríamos llamar "reaccionario" (afianzado después de la Revolución francesa por la mucho más frontal y lúcida *reacción* de conservadores como Burke, Bonald, De Maestre o Donoso Cortés) no debería inhibirnos, sin embargo, de, al menos, sospechar la existencia de un *momento de verdad* en la invocación del carácter constitutivo de lo religioso para el famoso "lazo social". Finalmente, para *los tres* pensadores que en nuestros recintos académicos han sido canonizados como los "padres fundadores" de la ciencia social (Marx, Durkheim, Weber) la religión ocupa un lugar central en la propia construcción de sus teorías. La cuestión es obvia en los casos de *Las formas elementales de la vida religiosa* y de la ya mencionada Ética *protestante*; pero no debería serlo menos (si no fuera por algunos inerciales reflejos ideológicos) para el caso de Marx: no tanto por la más bien episódica referencia al "opio", sino por la mucho más significativa calificación, en el capítulo I del *Capital*, del

capitalismo como "religión de la mercancía", basada en la lógica del *fetichismo* (un concepto muy evidentemente religioso). Hay pocos, demasiado pocos análisis del alcance complejísimo de esta metáfora aparentemente curiosa en la pluma de Marx (entre nosotros, solo hay un texto que se toma en serio la línea que va del "descubrimiento" del carácter *religioso* del dinero –Dios como "equivalente general", digamos– nada menos que por parte de San Agustín, hasta la visión del capitalismo como religión *disfrazada* de secularismo por Marx, Weber y, tangencialmente, Simmel: nos referimos, por supuesto, a *La cosa y la cruz* de León Rozitchner).

2.

Pero, desde ya, no se trata solamente de la "santísima trinidad" de las ciencias sociales conformada por Marx / Durkheim / Weber (y no habría que olvidar otras notabilísimas sociologías históricas de lo religioso lamentablemente menos frecuentadas en nuestras aulas, como las de Ernst Troeltsch, Joachim Wach, Arnold Toynbee o Peter Berger) o, si se prefiere la versión foucaultiana, la conformada por Marx / Nietzsche / Freud. Hay otra extraordinaria tradición antropológico-social que, ya desde fines del siglo XIX y en pleno positivismo, arrancando del propio Durkheim pero sobre todo de Mauss y Hubert, toma lo religioso como *matriz* de la estructura social (es la sociedad como tal lo que adquiere un estatuto "sagrado", basado en los fenómenos fundantemente religiosos del sacrificio, el "don" y la reciprocidad: tendremos que volver sobre esto) y que, con todos los matices y sofisticaciones posteriores que se quieran, van a parar a la gran renovación "estructuralista" de Georges Dumézil y Claude Lévi-Strauss. Y está, por solo nombrar lo más inevitable, la gran tradición filológica que va de Max Müller a Hermann Gunkel y Hugo Gressmann, o la gran tradición de la primera etnología religiosa "de gabinete" de Frazer, Tylor, Morgan o Lang, o la gran tradición *fenomenológica* de la historia de las religiones de Gerardus van der Leeuw, Rudolf Otto, el padre Wilhelm Schmidt (creador de la célebre hipótesis del *monoteísmo primordial* luego "degenerado" en politeísmo), Raffaele Pettazzoni, Adolf Jensen o Mircea Eliade. O la gran tradición –que en seguida nos retendrá algo más, en virtud del interés particular

que tiene para este artículo- de la llamada *escuela mítico-ritual* que, partiendo de los monumentales estudios de Jane Harrison sobre la "cara oscura" de la arcaica mitología griega, pasa por Arthur M. Hocart y llega hasta nuestros días con historiadores y antropólogos tan hondos como Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, Walter Burkert o Victor Turner.

Semejante interés, incluso pasión, por lo religioso –en un sentido amplio pero estricto que incluye a lo "mitológico"–, que en plena *modernidad secular* ha producido obras que están entre lo mejor de las ciencias sociales y las humanidades del último siglo y algo más, *tiene* que ser –para volver a ello– un *síntoma* y no una mera coincidencia. Por supuesto: cuando uno, desde una difusa perspectiva de "historia de las ideas", recuerda que el *origen de* ese interés se vincula a la gigantesca *crisis* del racionalismo, el positivismo y el "progresismo" que se produce entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, es inevitable que se levanten sospechas de "irracionalismo" e incluso de "proto-fascismo" contra algunas, o muchas, de esas corrientes de pensamiento. Y, por cierto, el problemático compromiso ideológico, en los años 20 y 30, de algunos de los autores más importantes que hemos nombrado –es el caso de Dumézil, Eliade, Jensen– no ayuda a una reflexión más balanceada. Sin embargo, habría que hacer el esfuerzo intelectual, no necesariamente de alcanzar un "equilibrio" valorativo (no es nuestro propósito romper lanzas por semejante *justo medio* mesurado), pero sí de tomar incluso esos "compromisos" como parte constitutiva del síntoma: de un conflicto "trágico", si se puede decir así, *al interior* de la propia razón occidental. Es lo que intentaron hacer –desde *otros* compromisos, mucho menos "sospechables"–, por ejemplo, los miembros de la Escuela de Frankfurt, y muy notoriamente Adorno, denunciando las maneras en las que la omnipotencia de la racionalidad instrumental (la *voluntad de dominio* que, bajo el capitalismo, terminó por constituirse en *sinónimo* de *la* Razón como tal) había transformado al impulso "iluminado" y anti-mítico en el *peor* de los mitos, ya que sus pretensiones "reconciliadoras" impedían apreciar la persistencia, *deformada* por esa misma negación, del fondo mítico-religioso de lo social.

Y, finalmente, hay una tradición que no quedará más remedio que llamar "maldita", pese a sus muy respetables orígenes en la convergencia entre la escuela sociológica francesa (Durkheim/Mauss, para abreviar) y la escuela

mítico-ritual (de Jane Harrison en adelante). Es la tradición que pone el acento en los fundamentos *violentos* de lo religioso –o, más genéricamente, de lo "sagrado"–, y que permite agrupar, por más incómodamente que sea, nombres tan diferentes entre sí como los de los miembros del muy herético *Collège de sociologie* (Roger Caillois, Georges Bataille, Michel Leiris, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, pero sobre todo los tres primeros), René Girard, Walter Burkert y, más lateralmente, los ya citados Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne y Ernesto de Martino. Su *malditismo* no proviene más que de una valerosa *explicitación* de ciertas inquietantes connotaciones que las investigaciones de aquellas dos escuelas habían manejado con mayor discreción. Por un lado, como es sabido, la matriz *don/reciprocidad* que constituye una hipótesis central de la escuela sociológica incluye la institución del *sacrificio* (no solo animal) como elemento central de esa matriz, generador de una suerte de *comunión* y "pacto" con los dioses. A su vez, Jane Harrison, ya desde la primera década del siglo XX, había revolucionado la etnohistoria de las religiones, primero, al postular que es sobre todo el *ritual* –es decir, la conducta material efectiva de los hombres– y no el mito –la racionalización ideológico-estética de esa conducta– el que guarda la *verdad* de lo religioso[2]; y segundo, al detectar, en los ritos religiosos de la Grecia arcaica, un *doble régimen* que opone los rituales "olímpicos", de adoración/convocación a los dioses benignos, a los rituales "ctónicos" de rechazo/ahuyentamiento del Mal representado por los mismos dioses, eso que luego los antropólogos llamarán "ritual *apotropaico*", y que suponen también violentos sacrificios (la oposición nietzscheana entre lo apolíneo y lo dionisíaco es aquí una influencia manifiesta sobre la dupla "olímpicos/ctónicos") (Harrison, 1955).

En Caillois y especialmente en Bataille –pero también en *La Grande Festa*, el clásico de Vittorio Lanternari (2004)–[3] ritual religioso, erotismo desbordado

[2] "Verdad", asimismo, *existencial*. Nuevamente nos sale al paso Blaise Pascal, quien ya muy astutamente (como lo recuerda Louis Althusser a propósito de la ideología) recomendaba no tratar de *persuadir* al agnóstico con argumentos más o menos lógicos, sino con acciones (citamos de memoria): "Pedidle, simplemente, que entre en la iglesia más cercana, se hinque ante el altar y comience a rezar: ya creerá".

[3] En una extraordinaria demostración de la hipótesis girardiana sobre la posibilidad de una teoría *materialista* de lo sagrado, Lanternari, desde una perspectiva marxista "demartiniana" y gramsciana, estudia el lugar *estructural* –y en modo alguno "superes-

y violencia sacrificial conforman una nueva matriz fundacional de lo comunitario. El ritual de sacrificio, sostiene Bataille (1967), es el *acto religioso* por excelencia. Su "religiosidad" es *anterior* a cualquier forma de religión organizada como teología y/o institución, y atañe al orden de lo *sagrado* en el sentido más amplio posible: el de ese "vacío" de significación (ese *bostezo* de lo real que para los antiguos griegos designaba la palabra *Caos*) al cual se abre el acto fundacional. El sacrificio sagrado se hace cargo de esa profunda "sabiduría" sobre lo social de que hacen gala las sociedades "arcaicas" cuando se niegan a reconocer la existencia de la muerte *natural*: ellas saben que hay una violencia potencial constitutiva de lo social, y la desplazan hacia la víctima propiciatoria mediante una suerte de primitiva "catarsis" comunitaria.

A este respecto, Bataille constata que, al revés de lo que podría imaginar un sentido común más o menos automatizado y espontáneo (es decir, una *ideología* de corte evolucionista), históricamente las prácticas sacrificiales *empezaron* por recaer en el animal y solo después un cierto proceso civilizatorio condujo al sacrificio humano. No se trata aquí de ningún "totemismo", sino de una construcción metafórica inicial por la cual la "transgresión" sagrada produce un acercamiento "regulado" al Caos primitivo de una sexualidad y una violencia *animales*, desprovista de normatividad (los bisontes de Altamira o de Lascaux, pero también la *persona* o el *hypokratés,* las máscaras animales griegas utilizadas en el ritual dionisíaco, ocuparían aquí el lugar de primera representación "estética" de la *divinidad animal* sin ataduras, del puro "goce"). En la lógica de la *fiesta* del ritual de sacrificio, la tensión entre ese acercamiento al exceso originario del animal (lo "subhumano") y el orden de las prohibiciones y tabúes que regulan al ritual otorgándole el carácter de misterio divino (lo "sobrehumano"), pone en juego una verdadera *dialéctica* del sacrificio sagrado: el mundo de lo humano, formado en la negación de la naturaleza, se niega a sí mismo y por la "negación de la negación" se sobrepasa hacia lo divino.

---

tructural", en el sentido del marxismo vulgar– que ocupa el rito religioso en las sociedades "premodernas" de Oceanía ya estudiadas clásicamente por Malinowski, para el desarrollo del propio *modo de producción* correspondiente, ya fuera el de las sociedades cazadoras-recolectoras, como el de las más "avanzadas" sociedades agricultoras.

Pero en esa *trascendencia* queda la huella *inmanente* de la conjunción inicial entre la violencia, el erotismo y lo sagrado: "Como el incesto en la fiesta dionisíaca", dice Caillois (1958):

> El asesinato en la guerra es un acto de resonancia religiosa. Deriva del sacrificio humano y no tiene utilidad inmediata (...) es la hora en que se puede saquear impunemente y mancillar ese objeto altamente reverenciado que es el despojo mortal del hombre: ¿quién se privaría de un desquite, de una profanación semejante? Cualquier cosa que consideremos sagrada al final la exige: al mismo tiempo que hace temblar, anhela la deshonra y atrae el escupitajo.

Es, sin duda, un primer movimiento de "proyección" hacia el exterior (similar al que Marx le imputará a Hegel, cuando dice que proyecta hacia un reino divino ese Estado que nació del conflicto entre los hombres), pero que aún conserva la oscura conciencia de la violencia fundacional. Y es también la posibilidad de pensar *lo* político en relación a *lo* sagrado, por fuera de toda "racionalización" teológica, de hacer una teoría *materialista* y *política* de lo sagrado, en la cual este consiste en un *enigma* sobre el cual deberá ser fundada la *ekklesia,* la "comunidad de los iguales" en su relación des-mimetizada (y es sugestiva, aquí, la articulación con la matriz *don/reciprocidad*)[4].

La culminación de esta línea llegará con René Girard y su teoría del *chivo expiatorio* (la víctima sacrificial) como el espacio de lo *sagrado* por excelencia. El ritual de sacrificio funda la Ley (religiosa, en primera instancia) en tanto significa una "regulación" de la violencia originaria entre los iguales (tesis de resonancias hobbesianas, sin duda) para dirigirla contra la "víctima propiciatoria"; ese primer "pacto" de los "hermanos" es, podríamos decir, la forma primigenia no solo de religión sino de *"Estado",* incluso de un Estado plenamente "democrático", entendido como plena participación comunitaria en el acto fundacional; en ese primer momento no hay *separación* entre el Estado y la Sociedad: al igual que en el *Negara* analizado por Geertz (1996), el ritual religioso

[4] En *El enigma del Don* (*op. cit.*), Maurice Godelier analiza cómo en las instituciones conocidas como *potlatch* o *kula*, la *obligación* del intercambio está determinada, justamente, por la *prohibición* de intercambiar ciertos objetos misteriosos (que solo el iniciado conoce), objetos sagrados que son los que otorgan su "identidad" a la correspondiente sociedad. Los objetos intercambiados son, en cierto modo, *sustituciones* para resguardar el enigma de lo sagrado, de aquello que le da a la sociedad "X" su absoluta *diferencia,* su "razón de Ser".

no "representa" al Estado, y este no "simboliza" a la Sociedad, sino que los tres *son,* inmediatamente, una sola y misma (no "cosa" sino) *acción*. En el fundamento de esa acción hay un *imaginario* –algo que todavía no ha devenido Ley, pero que es su condición de emergencia–, que justamente opera sobre un vacío de representación simbólica, y es por ello que se hace necesario el acto de fundación de *la* Ley como tal (o de re-fundación de la Ley, en la posterior repetición ritual, que como hemos visto, conserva aquella violencia fundacional en su subordinación al Mito, al puro simbólico). Es a todo esto a lo que llamaremos *lo* político –entendido como el motor originario de producción de la comunidad de los hombres–, en su intimidad de origen con *lo* religioso.

Por fin, también Walter Burkert vincula el origen de lo social-religioso al ritual de sacrificio, en el cual ve la expresión simbólica de una expiación de la violencia que el hombre-cazador le realiza a la naturaleza. No se trata de una cuestión puramente metafísica: la "reciprocidad" entre hombre y naturaleza constituye la base del más primitivo "modo de producción" pensable. El sacrificio ritual, forma primigenia de la religión, representa al mismo tiempo una *devolución* a la naturaleza de sus bienes "robados" por la caza y la pesca, y una *comunicación* de los hombres entre sí en el banquete sacrificial. La "solidaridad orgánica" primaria está fundada, pues, en un crimen, en una violencia originaria.

No escapará al lector avisado que en *todos* los casos se trata de variantes (más o menos conscientes) de la famosa hipótesis de Freud, esbozada en 1912 en su ensayo *Tótem y tabú*, a propósito del origen *simultáneo* de la religión, la Ley y el "poder político" en el asesinato de un "Padre Primordial" despótico y la "obediencia retroactiva" (motivada por la culpa), que efectivamente *genera* aquellas tres instancias (religión, ley "social", orden político) como un todo indivisible: como dice célebremente Freud, "la cultura es el producto de un crimen cometido en común". No importa mucho, para nuestros propósitos, establecer la (indemostrable) "verdad" histórico-antropológica de semejante hipótesis[5]. Lo que importa en estas mencionadas "variantes" de la misma, es el *horizonte hermenéutico* que las subtiende a todas ellas: a saber, el de una "interpretación" que no se *distrae*, ideológicamente, del fondo *violento* que anida en los fundamentos *lógicos* del "nudo originario" de lo

[5] Para una discusión sobre esto, remitimos a nuestro texto "Comen a un padre" en revista *Sociedad* (2005).

religioso, lo político, lo cultural. Y que no se distrae, tampoco, del hecho de que lo religioso, así como lo *sagrado* en general –es decir: esa *alteridad radical*, ese *vacío* de sentido sobre el cual los hombres construyen significación–, no es el reino del puro Bien, sino el de una permanente *dialéctica negativa* entre el Bien y el Mal, fuera cual fuere la definición que las sociedades quieran darle a cada uno de esos términos. Y todavía más: al revés de lo que piensa el ya citado Marcel Gauchet, que ve incluso en las primeras formas de "Estado" un incipiente proceso de laicización por el cual la política comenzaría a reemplazar a la religión, aquí queda clara también la *solidaridad* entre política y religión, entre Estado e Iglesia: solidaridad no solo circunstancialmente histórica –como tiende a suceder con harta frecuencia y sorprendente facilidad– sino constitutiva y originaria.

3.

Pero entonces, no es tan sencillo establecer una diferenciación tajante entre una sociedad "tradicional" dominada por lo religioso (en cualquiera de sus múltiples formas) y una sociedad "moderna" secular, plenamente emancipada de la religión. Esta es una concepción unilateral y esquemáticamente evolucionista en la que las ciencias sociales "dominantes" –siendo ellas mismas un producto, como hemos dicho, de esas mismas *ilusiones* del laicismo moderno– se han precipitado a veces con excesiva ligereza. Ni siquiera ciertas versiones del marxismo, desgraciadamente, han estado exentas de esta ilusión; también ellas, por una extraordinaria paradoja, tienden a pensar *demasiado bien* de lo religioso. Quiero decir: tienden a concebirlo como un espacio ideológicamente *armónico y homogéneo*, en lugar de analizar sus desgarramientos y conflictos, así como las maneras complejas a través de las cuales ese particular *modo de producción de lo simbólico* que son las religiones permiten, por otra aparente paradoja –y siempre que uno logre situarse en esa perspectiva "maldita" de la que hablábamos–, *poner en cuestión*, interrogar críticamente, las evidencias de aquel *sentido común* evolucionista, lineal, teleológico[6].

[6] Y no hace falta recordar aquí que esa *renuncia* de muchos marxistas (o del pensamiento "progresista" en general), no ha logrado sino dejar en manos de un (a veces

Ernesto de Martino –el gran etnólogo italiano, discípulo simultáneo de Gramsci y de Heidegger–, por ejemplo, ha mostrado con pasmosa sutileza el error (excesivamente) "ilustrado" consistente en creer que el ritual religioso es una práctica que está sencillamente "fuera de la historia"; para él se trata de una lógica mucho más sutil, mediante la cual se está profundamente *en* la historia, pero *como si* se estuviera fuera de ella[7]. El significado último del ritual no es la mera "repetición" del acontecimiento mítico ubicado en el *illo tempore* (para retomar el concepto de Mircea Eliade), sino la *re-fundación* periódica de la comunidad social, amenazada permanentemente por el peligro de disolución, por lo que el propio de Martino llama la *crisis de la presencia*. El solo hecho de que las sociedades "arcaicas" (o el "arcaísmo social" persistente en cualquier práctica religiosa "moderna") necesiten, con la periodicidad obsesiva del ritual, *re-fundar* su propio ser social, indica una conciencia histórica mucho mayor –en todo caso, mucho más intensa– que la nuestra, occidental, moderna y "progresista": ellos *saben* que su sociedad, para decirlo con las célebres palabras de Adorno referidas al arte, no tiene siquiera garantizado el derecho a la existencia, ya que cada tanto se produce en ellas esa "crisis de la presencia": el apocalipsis no está al final de un recorrido de duración incierta, sino que es una amenaza permanente, y por eso la historia debe, cada tanto, *re-comenzar*. Es cierto: lo hace siempre de la misma manera, retornando al instante primigenio, "metahistórico"; pero la idea misma de un *volver a la Historia* desde su exterioridad en cada ritual es en sí más profundamente "histórica" que la engañosa comodidad de aquellos que se piensan *ya siempre* instalados en el curso irreversible de los hechos, en el "progreso" del tiempo.

La omnipotencia de la modernidad –y de las versiones hegemónicas de las ciencias sociales que con ella se corresponden–, pues, al producir una masiva *renegación* del "nudo" originario de lo religioso / lo político / lo cultural –tal como, lo hemos visto, puede encontrarse estéticamente expresado en

bien interesante, más allá del rechazo ideológico que pueda producirnos) pensamiento "de derechas" el espinoso, apasionante, problema de lo *teológico-político*, para decirlo con la canónica fórmula de Carl Schmitt.

[7] Cfr. por ejemplo, su ópera magna (inconclusa y póstuma): *La Fine del Mondo* (De Martino, 2000).

la tragedia–, nos ha dejado inermes para reconocer e interpretar (y, desde ya, actuar teórica y políticamente sobre) el *retorno de lo reprimido* –que en cierto modo esa misma renegación ha contribuido a provocar– de la religión en sus vertientes "postmodernas", que pueden ir desde el más extremo "fundamentalismo" (y por supuesto con semejante epíteto no nos estamos refiriendo *solamente* al muy parcial y poco representativo extremismo islámico) hasta la imbecilidad de las difusas "autoayudas" *new age*, pasando por el populismo reaccionario de los pastoralismos electrónicos, o lo que fuere. Y ello, para no caer en el patetismo de mencionar de qué múltiples maneras el siglo XX se ha transformado en el más inmenso y bárbaro ritual de sacrificio colectivo esta vez sí "inútil", donde, volviendo a nuestra cita de Caillois, *verdaderamente* se ha podido "saquear impunemente y mancillar ese objeto altamente reverenciado que es el despojo mortal del hombre", sin siquiera contar con una religión "auténtica" que justifique su necesidad. Solo que ahora se trata, repitámoslo, de una "postmodernidad" obligada a autoliquidar sus propias ilusiones: ¿se habían terminado los grandes relatos "autoritarios" de la modernidad? Aquí los tenemos de nuevo, en forma de ese "retorno de lo reprimido" con sus ribetes más perversos. Lo cual representa –como ocurre siempre en estos casos, sin que hasta ahora hayan podido extraerse *todas* las consecuencias de ello– un desafío descomunal para lo que suele llamarse el "pensamiento crítico", y mucho más para una intervención a escala mundial sobre *lo* político en sentido estricto; vale decir, sobre la recreación de una auténtica *ekklesia*, en la clásica acepción griega: una *asamblea* igualitaria y democrática de los humanos, donde la legitimidad y el consenso para un mundo mejor –incluido en él, si se quiere, la reconstrucción de una auténtica *fe* religiosa– obedezca a otra *lógica* de producción de lo social.

De tan soberbiamente "modernos", hemos caído en nuestra propia trampa. Como diría Bataille en nuestro epígrafe, estamos fatigados, hambrientos de sueño y paz. Demasiado fatigados y demasiado hambrientos, quizá, para advertir, antes de que sea demasiado tarde, nuestra propia "crisis de la presencia".

Bibliografía

Bataille, Georges. (1967). *El erotismo*. Buenos Aires: Sur.

Caillois, Roger. (1958). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.

Cohn, Norman. (1972). *En pos del Milenio. Revolucionarios, milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Barcelona: Barral.

De Martino, Ernesto. (2000). *La Fine del Mondo*. Milán: inédito. [Obra inconclusa y póstuma].

Gauchet, Marcel. (2004). *La democracia contra sí misma*. Rosario: Homo Sapiens.

Geertz, Clifford. (1996). *Negara. El Estado-teatro balinés en el siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós.

Goldmann, Lucien. (1973). *El hombre y lo absoluto*. Barcelona: Península.

Harrison, Jane. (1955). *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Nueva York: Meridian Books.

Lanternari, Vittorio. (1962). *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Barcelona: Seix Barral.

Lanternari, Vittorio. (2004). *La Grande Festa. Vita rituale e sistema di produzione nelle societá tradizionali.* Bari: Edizioni Dedalo.

Runciman, Steven. (1978). *Historia de las Cruzadas*, 3 Tomos. Madrid: Alianza.

El debate de la representación

La relación entre la historia del arte y la crisis de lo político en una teoría crítica de la cultura*

Las imágenes espaciales son los sueños de la sociedad. Dondequiera que se descifre alguna imagen espacial, se presenta la base de la realidad social.

Sigfried Kracauer

En los últimos tiempos nos hemos acostumbrado a hablar de una profunda crisis, que algunos califican de terminal, en lo que se suele llamar el "sistema de representación". Cuando hablamos así estamos hablando, por supuesto, de la crisis de la política, incluso de la crisis de *lo* político, en el más amplio sentido de la palabra. Pero el término "representación" tiene el ambiguo y polisémico interés de ser un concepto que no pertenece solo al discurso de la política –al menos en su sentido moderno– sino también al discurso de la estética, de la teoría del arte o la filosofía de las formas simbólicas en general.

¿Podemos aprovecharnos de esa riqueza semántica para intentar, a mero título de balbuceante hipótesis, una suerte de articulación no reduccionista entre esos campos discursivos, basada en el concepto de "representación" y su crisis actual? Para ensayar esa búsqueda es necesario hacer un breve rodeo histórico. Carlo Guinzburg (2001), retomando a su vez ciertas ideas de Ernst Kantorowicz en su famoso estudio sobre *Los dos cuerpos del rey* (1985), explica que en la Edad Media europea el término *representatio* empezó por designar a las efigies escultóricas, normalmente hechas de madera, que acompañaban en la procesión fúnebre al féretro del rey muerto. En tanto se desconocían las

* Extraído de Revista *La Puerta* no. 1, Facultad de Bellas Artes (UNLP), 2004.

modernas técnicas de conservación del cadáver, el cuerpo del ilustre fallecido era por supuesto estrictamente inmostrable: su estado putrefacto y repugnante hubiera producido un efecto visual de extrema decadencia del Poder real; o habría que decir, quizá, de decadencia de *lo real del Poder*, transformado en una pulpa informe y asquerosa, indigna de respeto y veneración.

La lógica de la *representatio*, entonces, en tanto representación simbólica incorruptible del Rey, al mismo tiempo sustituye y es el cuerpo del Poder. Y lo hace con toda la ambigüedad del desplazamiento llamado “metonímico”, en el cual la imagen “representante” hace presente al objeto “representado” precisamente por su propia *ausencia*, en el sentido de que esta ausencia de lo “representado” –o su estricta “inmostrabilidad”, su *obscenidad*– es la propia condición de existencia del “representante”. O, en otras y más simples palabras: la propia condición de posibilidad de la existencia de la representación es la eliminación visual del objeto; allí donde está la representación, por definición sale de la escena el objeto representado.

Y, sin embargo, al mismo tiempo, la existencia virtual del objeto “invisible” es el determinante último de la representación. En toda representación, por lo tanto, se pone en juego una paradójica dialéctica entre presencia y ausencia. O, para decirlo con un célebre título de Merleau-Ponty (2010), entre *lo visible y lo invisible*; donde lo invisible es parte *constitutiva* de lo visible, así como en la música los silencios son parte constitutiva de la articulación de los sonidos. Pero, por supuesto, no se trata de cualquier invisibilidad ni de cualquier silencio: si lo visible está determinado por lo invisible, lo contrario es igualmente cierto; lo visible produce lo invisible como una determinación concreta y específica de invisibilidad, del mismo modo en que la nota musical significa de modo específico al silencio que la antecede o la sigue.

En determinadas circunstancias históricas y sociales, este juego de visibilidad/invisibilidad puede ser producido con objetivos político-ideológicos bien precisos, y ciertamente no solo al servicio del poder, sino por el contrario, al servicio de una reconstrucción de las representaciones e identidades colectivas con fines de resistencia a la opresión. Los ejemplos abundan: entre ellos, es paradigmático el ya clásico análisis que hace Frantz Fanon (1969) de la función del velo entre las mujeres argelinas del Frente de Liberación Nacional (FLN) en la lucha anticolonial a principios de la década del 60. Fanon explica que los

funcionarios coloniales franceses estaban verdaderamente obsesionados por convencer a las mujeres de que se quitaran el velo, invocando razones “progresistas” y hasta de “emancipación femenina”. Pero la verdadera razón, interpreta Fanon, es que ellos perciben perfectamente que –bajo las condiciones de la ocupación colonial– ese velo que para los occidentales ilustrados fue siempre símbolo del sometimiento de la mujer, es ahora resignificado como índice de resistencia cultural: los conquistadores, dice Fanon, sienten que esa persistencia en el ocultamiento del rostro equivale a una fortaleza que no puede ser conquistada; la mujer argelina puede mirar a sus nuevos amos sin ser mirada por ellos.

Hay allí, entonces, una “desaparición” de la imagen, de la representación, que permite que ese cuerpo no pueda ser simbólicamente violado por el escrutinio permanente del opresor. Pero en una segunda etapa, con la lucha anticolonial ya avanzada, el FLN hace que sus mujeres, en efecto, se quiten el velo. No, evidentemente, porque acepten el mandato del gobierno colonial; pero tampoco con el objetivo principal de eliminar un símbolo vergonzante de la opresión femenina: esto ya ha sido plenamente comprendido. Las mujeres del FLN se quitan el velo para hacerse menos sospechosas, menos misteriosas a los ojos del ocupante –que ahora cree haber “quebrado” esa resistencia cultural– y así poder circular libremente, llevando en sus bolsos y carteras occidentales los panfletos de propaganda o las armas de la resistencia.

Esta es la estrategia que en otra parte hemos llamado de *intermitencia dialéctica* (Grüner, 2001). Como corresponde a toda dialéctica, es una lógica que se despliega en tres momentos: en el primero, la ausencia del rostro sigue siendo el síntoma y la *afirmación* de un dominio, una subordinación o una exclusión “bárbara”. En un segundo momento, esa misma ausencia, inversamente, es la *negación determinada* de esa exclusión: la mujer hace sentir al “civilizado” ocupante colonial la presencia insoportable e inquietante de su ausencia. En un tercer momento, el de la *negación de la negación*, la reaparición del rostro –que, paradójicamente, hace pasar a la mujer argelina al anonimato, al menos para el invasor– es el desplazamiento (o, mejor: la inversión en lo contrario) del ocultamiento de los instrumentos de liberación. Se ve aquí, pues, cómo la alternancia entre presencia y ausencia de las representaciones de lo civilizado y lo bárbaro es resignificada críticamente como una política de “llenado” de los vacíos de representación.

Pero esa política se monta sobre la lógica constitutiva de la que hablábamos más arriba, a saber: la de que el "representante" supone, al menos en principio, la desaparición de lo representado. Lo que conecta al representante con lo representado es, así, una infinita lejanía entre ambos: es la percepción de dos mundos que nunca podrían coexistir en el mismo espacio, y cuya relación consiste precisamente en esa diferencia radical. Hay aquí una coincidencia, que no podemos dejar de señalar de paso, con otra famosa noción benjaminiana: la del aura de la obra de arte clásica, cuya "idealización" (que Benjamin compara con el estado de enamoramiento) implica asimismo esa aporética experiencia de una estrecha identificación y una inmensa distancia simultáneas. Y ya sabemos cuál es una de las hipótesis centrales de ese extraordinario ensayo de Benjamin: que podría elaborarse toda una historia social y política del arte, y por lo tanto del concepto de representación (incluyendo su función en la construcción identitaria) sobre el eje de las sucesivas transformaciones históricas y antropológicas de esa "experiencia del aura": desde su carácter *cultual* (ritual y religioso), pasando por su transformación en mercancía hasta llegar a lo que Benjamin (1978) llama la *decadencia del aura* bajo la lógica de las modernas técnicas de reproducción.

Pero volvamos ahora a los avatares de la *representatio* medieval; imaginemos por un momento un nada improbable accidente, merced al cual, en medio de la procesión, el féretro conteniendo el cuerpo "real", material, del soberano, cayera al suelo y se rompiera, exhibiendo ese cuerpo corrupto y obsceno. ¿No sucedería entonces que la propia eficacia metonímica y simbólica de la operación de *representatio*, que había permitido trasladar los emblemas de la realeza y la realidad del Poder a la efigie-representante, ahora trasladaría hacia la propia efigie, hacia la propia *representatio*, toda esa contaminante corrupción y obscenidad? Es esa restauración de la cercanía, ese *retorno de lo real* forcluido por la representación lo que resultaría entonces insoportable y odioso, ya que la anulación de aquella distancia idealizada pondría de manifiesto el "engaño" previo sobre la incorruptibilidad del Poder. Y tal vez sea esto lo que está en el fondo de esa reiterada conducta iconoclasta de toda revolución o rebelión contra el Poder, consistente en destruir las efigies, derribar las estatuas, incendiar los edificios o acuchillar los retratos de quienes han "representado" al Poder.

En fin, prosigamos con nuestra alegoría. Otro gran historiador del arte de la escuela iconológica, Erwin Panofsky (1972) nos instruye sobre un cambio importante en los propios criterios de representación estética, que se produce en el pasaje de la Edad Media al Renacimiento. Mientras la representación medieval, como acabamos de verlo, mantiene simultáneamente una identificación y una distancia con el objeto representado –la efigie es *inmediatamente* el cuerpo, pero al mismo tiempo su existencia y su valor emblemático depende de que el cuerpo se mantenga ausente, "fuera de la escena" (recordemos que esta última expresión traduce etimológicamente el vocablo *obsceno*, que alude al acto de mostrar lo que debería haber permanecido fuera de la vista)–, el arte renacentista –con su descubrimiento de la perspectiva, con su impulso mimético y realista– se apropia del objeto, sustituye, como toda representación, su presencia física y material, pero también, ilusoriamente, sustituye y por lo tanto elimina su ausencia: su pretensión de última instancia es la fusión de la representación con lo representado, conservando la identificación pero eliminando, imaginariamente, la distancia.

Hay aquí también, sin duda, una "obscenidad", pero que se encuentra, por así decir, *legalizada*: el cambio de época ha comenzado ya a producir su propia distancia entre el sujeto y la naturaleza; separación que, entre otras cosas, hará posible a la ciencia y la técnica modernas, pero también a una actitud puramente contemplativa frente al arte y a las representaciones, mientras en la Edad Media las representaciones –tanto las religiosas como las políticas– forman parte de una experiencia relativamente cotidiana, de un "paisaje" social indiferenciado y todavía desconocedor de lo que Weber (2004) llamaría la "autonomización de las esferas" propia de la modernidad, es decir, del capitalismo.

Ya hemos adelantado que uno de los componentes decisivos de este cambio en la "imagen del mundo" es la promoción del protagonismo del individuo, expresado en la historia de los estilos artísticos por el prestigio, renovado en la modernidad, del retrato. Este cambio queda evidenciado de forma aún más patente en la utilización de la perspectiva en los retratos a partir del Renacimiento, por la cual ahora el individuo (esa nueva categoría de la era protoburguesa) es mostrado en un "primer plano" –es decir, en una posición dominante– respecto de su entorno, mientras que en la representación medieval típica, con su carácter igualadoramente "plano" y sin profundidad, el ser humano

queda también “aplanado”, “sumergido” en el *continuum* de la imagen, de manera similar a cómo, en la concepción ideológico-filosófica dominante en la época, el ser humano –toda su identidad– quedaba sumergido en el *continuum* de la trascendencia divina.

Pero la nueva época, la era del incipiente capitalismo burgués y liberalismo económico, requiere además una nueva idea de la legitimidad del poder, hecha posible por aquel cambio de identidad: esa nueva idea, esa nueva ideología, está fundada en el contrato laico entre los individuos como tales, y no entre lo humano y lo divino. Para eso, el individuo tiene que ser puesto en el centro de la escena, en el centro de una escena toda ella organizada alrededor de esa centralidad individual: el rescate renacentista de la consigna antropocéntrica “el Hombre es la medida de todas las cosas” adquiere así una nueva significación que podría traducirse, no sin cierta violencia, pero con bastante aproximación, por la fórmula “el individuo es el *pre-texto* central de la lógica económica, política y cultural de la sociedad burguesa”.

En términos de la lógica económica –es decir de lo que Marx llamaría las *relaciones de producción*– es la voluntad del individuo lo que lo lleva a intercambiar mercancías, incluida esa nueva mercancía esencial para el funcionamiento del sistema, que se llama *fuerza de trabajo*; en términos de la lógica política, es la libertad del individuo la que lo lleva a hacerse representar en el Estado, en el cual cada individuo delega la administración de sus derechos “naturales”; en términos de la lógica cultural, es la mirada del individuo la que organiza el gran espectáculo del universo desde la centralidad de la “perspectiva”.

Por supuesto, en las formas de representación visual y estética de la modernidad no solo hay individuos, *sujetos* humanos, sino también, y cada vez más, *objetos* de la “realidad”. Pero también en ellos es la perspectiva geométrica de la mirada individual del espectador la que concentra la atención en el objeto como espectáculo y como objeto de potencial apropiación, puesto que hemos entrado en la era en la cual la propiedad es el criterio fundante de toda la estructura socioeconómica y política. John Berger (1974) ha analizado con extraordinaria agudeza cómo la extrema impresión de realidad permitida por la técnica moderna de la pintura al óleo, que hace que los objetos representados aparezcan ilusoriamente como incluso palpables, favorece la deseabilidad del objeto, induce la voluntad de apropiárselo, y para ello se apoya en la creciente

ilusión, también permitida por esa técnica realista, de una coincidencia entre el "representante" y lo representado. donde tiende a disolverse la función simbólica, metafórica o alegórica de la propia *representatio*.

El realismo, convertido así en ideología estética hegemónica (y por supuesto, no es la única manera de pensarlo), es en este terreno el *pendant* exacto del individualismo posesivo: es desde la perspectiva del *individuo* que la "realidad" se organiza como espectáculo a consumir. El término "consumir" es, aquí, la clave: en la ideología "burguesa" de la modernidad hasta fines del siglo XIX –que, desde luego, no es necesariamente la de todos los burgueses, pero bajo esa hegemonía ideológica es la de la sociedad en su conjunto– el mundo se presenta como algo ya hecho, *terminado*, que por supuesto es necesario conocer "científicamente", pero que ya no requiere ni es pasible de ser esencialmente transformado. Una vez que la nueva clase dominante está plenamente afirmada como tal, el eje de la imagen de la realidad pasa de la esfera de la *producción* a la esfera del *consumo*. Lo cual es perfectamente lógico: la "identidad" de la clase dominante como tal está asegurada solo si ella no puede concebir posibles futuras transformaciones de la realidad que pudieran suponer, por ejemplo, su propio reemplazo en la posición dominante. Como le gustaba ironizar a Marx, en efecto, la burguesía está totalmente dispuesta a admitir que siempre hubo historia, que el mundo siempre estuvo sometido a cambios permanentes... hasta que llegó ella (como puede verse, el ideologema del "fin de la historia" está muy lejos de ser una novedad).

La misma separación entre el sujeto y el objeto que, decíamos, hace posible la ciencia moderna, hace posible a su vez una forma de representación en la cual, en el límite, toda la "realidad" está, como si dijéramos, ya hecha y disponible para su captura por el "representante". Estamos, sin duda, ante una transformación ideológica de primera importancia, mediante la cual ahora se trata de disimular la brecha, la diferencia irreductible, entre el "representante" y el "representado", que antes se daba por descontada. La representación comienza a partir de aquí a ocupar –nos atreveríamos a decir: a usurpar– el lugar de lo representado, con el mismo gesto con el que se instaura el criterio de representación como presencia de lo real-representado, en tanto el criterio anterior era, como vimos, el de su ausencia. Una "metafísica de la presencia" –como ha sido llamada– que alcanza a la propia "autorrepresentación" subjetiva a partir de un Yo cartesiano que en efecto aparece como presente ante sí mismo,

fuente “clara y distinta” de todo conocimiento, transparencia y posibilidad, y cuyo desmentido recién llegará –aunque sin registrar repercusiones decisivas en las teorías políticas y sociales hegemónicas– con la teoría psicoanalítica del Inconsciente, con la famosa tercera “herida narcisista” infligida por Sigmund Freud a una humanidad (occidental) que previsiblemente nada querrá saber con ello, y que tal vez no por azar coincida epocalmente con la crisis y fractura profunda de los modos de representación hegemónica y la emergencia primero del impresionismo y el postimpresionismo, y luego la subversión visual de las vanguardias de principio del siglo XX.

Y esto sin mencionar, desde un punto de vista sociohistórico “macro”, el ocultamiento –mediante la abusiva “presencia” representacional de un Occidente que a partir de la modernidad se erige como cultura universal – del lugar fundante, pero “forcluido”, que los “Otros” ausentes (para empezar, el mundo colonizado entero) tiene en la propia autoimagen de ese Occidente dominante. Baste para nuestros propósitos mencionar, al pasar, que la modernidad “filosófica” se hace empezar, en los manuales al uso, precisamente en el siglo XVII, con la representación identitaria de ese sujeto cartesiano monádico, encerrado en su propia transparencia y en su propia presencia ante sí mismo, que será el “núcleo” durante siglos de toda teoría de la representación, tanto simbólica como estética y política. Muy diferente sería tal representación si aquella historia filosófica de la modernidad –incluso la occidental– se hiciera empezar un siglo y medio antes: por ejemplo, con la conquista de América y los debates entre Bartolomé de las Casas, Francisco Vitoria, Ginés de Sepúlveda y muchos otros sobre el estatuto de “humanidad” de esos Otros súbitamente incorporados a (o “violados” por) la modernidad europea.

Ya no tendríamos allí entonces esa representación cartesiana que funda la subjetividad moderna sobre el solipsismo autoengendrado del sujeto monádico –y que se traslada fácilmente al mito de autoengendramiento de los Estados y naciones de la Europa moderna–, sino una representación estrictamente *dialógica* (para decirlo con el célebre concepto de Bakhtin), atravesada por el conflicto permanente e inestable implícito en el “diálogo” de los sujetos colectivos y las culturas: una representación que, *mutatis mutandis* y paradójicamente, estaría mucho más cerca de la representación freudiana (y, a su manera, marxiana) de la subjetividad colectiva y fracturada moderna, que de

la pacífica autorreflexividad y autorreferencialidad (por no decir "autoeroticidad") del Yo cartesiano –o, al menos, de la vulgata ideológicamente interesada que del Yo cartesiano se ha terminado imponiendo.

Sería esta una representación dialógica y "descentrada" que parece estar paradójicamente preanunciada en la *ex-centricidad*, por ejemplo, del Barroco; paradójicamente, decimos, porque como es sabido, el impulso ideológico que está por detrás de la representación barroca es –dicho en términos clásicos– "reaccionaria", ya que está estrechamente vinculado al movimiento de la Contrarreforma. Y, sin embargo, no sería la primera vez en la historia que una reacción contra el presente que pretende volver al pasado permita entrever las potencialidades del futuro.

Transformación ideológica, decíamos antes. Y también, claro está, *política*. Puesto que –como ya lo adelantamos más arriba– es imposible olvidar que esta misma época que instituye a la representación con su pretendidamente pleno valor de realidad, es la época de constitución del Estado Moderno (occidental), que –una vez cumplida su etapa de transición con mayor o menor grado de absolutismo– consagra la forma de gobierno llamada "representativa", y el sistema político correspondiente. Es también imposible, entonces, sustraerse a la tentación de la analogía: "constitutivamente", como se suele decir, el sistema representativo produce el efecto imaginario de *suprimir la diferencia* representante/representado, diferencia "objetiva" sin la cual, paradójicamente, el propio concepto de "representación" carece absolutamente de sentido.

Pero es que esa es, justamente, la eficacia del Mito: de esa "máquina de eliminar la Historia", como la llama Lévi-Strauss, que permite "resolver", en el plano de lo imaginario, los conflictos que no se pueden resolver en el plano de lo real. ¿Y será ocioso recordar que, para el mismo Lévi-Strauss, la "máquina mítica" por excelencia, en la sociedad occidental moderna, es la ideología política? (1968). Y, sin embargo, en determinadas condiciones justamente históricas, la máquina mítica funciona, tal vez durante siglos. ¿Cómo se podría negar el inmenso "progreso" que significó, en la historia política y social de occidente, la institucionalización del sistema representativo? Las ventajas de ese efecto imaginario de supresión de la diferencia representante / representado –cuya "base material", como ya hemos también adelantado, es el paralelo entre la abstracción del "equivalente general" de las mercancías y el "equivalente

general" de la ciudadanía universal, según lo postulaba Marx–, son indudables. Pero no necesariamente eternas: podría llegar el momento en que una *dialéctica negativa*, inherente a la propia lógica de las transformaciones del sistema, corrompiera la eficacia de ese efecto imaginario, y pusiera de manifiesto el carácter estructuralmente imposible de la noción moderna de representación, al menos en su versión dominante de sustitución o equivalencia entre representante y representado, sacando a la luz esa distancia insalvable, esa diferencia irreductible entre los dos términos de la ecuación que la Edad Media –o el modo de producción feudal, si se lo quiere llamar así– ni siquiera se planteaba como problema, puesto que la *representatio* no hacía más que confirmar y reforzar sin disimulos la diferencia inconmensurable, sin equivalencia posible ni imaginable, entre el dominante y el dominado, entre el amo y el siervo, entre el poder y el no-poder.

Es solo en la Edad Moderna –o en el modo de producción "burgués", si se prefiere la denominación– que puede desnudarse el conflicto de las "equivalencias generales", el *conflicto de las representaciones*, dado que solo ese modo de producción puede hacer entrar en crisis lo que él mismo ha generado. Es solo en él que podría suceder, por ejemplo, que la pérdida o la corrupción simbólica del "equivalente general" licuado por la inflación especulativa o lo que fuere, arrastrara una paralela pérdida y corrupción simbólica del "equivalente general" del sistema representativo, instalando nuevamente la percepción de aquella distancia infinita, de aquella diferencia insorteable, entre lo representante y lo representado.

Sabemos que, antes de esto, como modo inconsciente de maquillar esa crisis, la eliminación –y ya no solo la sustitución– del objeto por parte de la representación, fue llevada a sus consecuencias extremas por eso que dio en llamarse la "postmodernidad", en la cual la dominación de las fuerzas productivas y reproductivas de las nuevas tecnologías representacionales –de los medios de comunicación de masas a la *web*, por etiquetarlas rápidamente– nos hicieron pasar de la identificación entre lo representante y lo representado, característica de la modernidad, a la *liquidación* lisa y llana de lo representado, a una desmaterialización "globalizada" del mundo por la cual hasta las guerras más atroces, injustas y sangrientas pudieron reducirse a un colorido espectáculo televisivo detrás del cual parecía no haber nada, un inmenso vacío en el que

los objetos, y sobre todo los cuerpos destrozados por las bombas, quedaban ya no solo discretamente fuera de la vista en el ataúd de contenido inmostrable, sino desplazados al infinito, a una distancia inaccesible en la que se pierde para siempre la relación conflictiva, sí, tal vez imposible, pero relación al fin, entre la imagen y el objeto.

¿Será por eso que nunca vimos, ni siquiera en imágenes, los cuerpos muertos en la Guerra del Golfo, en las Torres Gemelas o en Afganistán? Es como si se hubiera realizado perversamente la profecía hegeliana del "fin del arte", o la vocación vanguardista de volver a fusionar el arte con la vida. Perversamente, decimos, porque desde luego no es que el arte –como pretendía Hegel– haya sido "realizado" y "superado" por el pensamiento crítico-filosófico, ni que la vida –como pretendían las vanguardias– se haya transformado en un escándalo estético productor de permanentes sorpresas, sino que arte y vida se eliminaron mutuamente incluso en el estimulante conflicto que los enfrentaba, que quedó disuelto en un mundo de pura representación alienada y alienante.

Y esto tuvo su correlato en el plano de la economía y en el de la política. En la economía, la transformación de la lógica productiva del capitalismo industrial clásico en la lógica parasitaria de la especulación financiera mundial –es decir, en un capitalismo soportado por la pura magia de las representaciones sin base material– también nos hizo olvidar que detrás de esa representación desmaterializada de un dinero que viajaba sin fronteras a través de las imágenes computarizadas de la Bolsa mundial, había países, sociedades, continentes enteros que se derrumbaban en el abismo de la miseria y la desesperanza. En la política, la desmaterialización de la democracia "representativa" formal también aumentó al infinito su distancia con los representados, hasta eliminarlos casi por completo como datos de una realidad transformada en pura virtualidad, en la que la llamada "clase política" vive alienada en su propia *autorrepresentatividad* vacía.

¿Estamos asistiendo, crisis mundial (y no solo local) mediante, al fin de todo este siniestro ilusionismo? El colapso de las formas de representación de la economía, de la política, del propio arte, ¿serán indicadores, o al menos síntomas, de un "retorno de lo real" que induzca, en todos esos campos, también un regreso del *realismo*, pero ahora en el mejor sentido del término; un regreso de la materia "representable", de un conflicto productivo entre la imagen y el

objeto que genere formas nuevas, creativas y vitales de la relación imposible pero inevitable entre lo representante y lo representado, induciendo a su vez nuevas formas de construcción de identidades sociales, culturales, etcétera?

Nada de esto podemos saberlo, todavía. Quizá no lo sepamos nunca, quizá no nos den tiempo de averiguarlo. Pero sí sabemos, por ahora, que la Historia está lejos de haberse terminado. En cierto sentido, recién está empezando. Y en la Historia suceden accidentes. Sucede, por ejemplo, que los ataúdes caen al suelo y se rompen, y que el cuerpo putrefacto del Poder queda exhibido en toda su repugnante obscenidad. Y cuando sucede eso, sabemos que la *representatio* muerta debe ser re-fundada entre todos. Porque en eso nos va la vida, y no solamente – aunque no es poca cosa– la representación que de ella nos hagamos.

Bibliografía

Benjamin, Walter. (1978). La obra de arte en la época de su reproducción técnica. En Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos*. Madrid: Taurus.

Berger, John. (1974). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gilli.

Fanon, Frantz. (1969). *Sociología de la revolución*. México: Era.

Grüner, Eduardo. (2001). *El sitio de la mirada*. Buenos Aires: Norma.

Guinzburg, Carlo. (2001). Representación. En *Ojazos de madera*. Barcelona: Península.

Kantorowicz, Ernst. (1985). *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.

Lévi-Strauss, Claude. (1968). *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.

Merleau-Ponty, Maurice. (2010). *Lo Visible y lo Invisible*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Panofsky, Erwin. (1973). *Renacimiento y renacimientos en el Arte Occidental*. Madrid: Alianza.

Weber, Max. (2004). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Las ciencias sociales y la política emancipatoria, ida y vuelta

(Conferencia en la Biblioteca Nacional)*

Todo este encuentro, si yo he interpretado bien sus intenciones generales, tiene que ver con la cuestión de qué pueden aportarle las denominadas “ciencias sociales” a la política. Se trata por supuesto de un problema que ya podemos denominar *clásico*, y una de cuyas “entradas” canónicas son las celebérrimas conferencias de Max Weber sobre la vocación científica y la vocación política. No voy a incursionar en ese terreno, por muchas razones, entre las cuales la menos defendible –y por lo tanto la que voy a adoptar– es que me resulta difícil resistir la tentación de dar vuelta la dirección de la pregunta y tratar de pensar en voz alta, junto con ustedes, qué es lo que las ciencias sociales le deben a la política, aunque sea vía su *renegación,* como diría un psicoanalista.

Quiero decir: por supuesto que casi desde su propia constitución decimonónica las ciencias sociales (en el pleno sentido *moderno* del término) se han preocupado por la política, incluso explicitando en algunas de sus ramas ese objeto. Tenemos una sociología *política*, una antropología *política,* una economía *política*, una historia *política*, y hasta tenemos una *ciencia política*... que a veces, también, se ocupa de la política. Este chiste de mal gusto que acabo de hacer me lo tomo, sin embargo, bastante en serio. Me refiero a que no puedo evitar la sospecha de que lo más interesante que las ciencias sociales han tenido para decir de la política lo han hecho cuando han logrado olvidarse de su

* Extraído de Grüner, Eduardo. (s.f.). *Conferencia*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional Mariano Moreno.

pretensión de ser *ciencias*, al menos en el sentido más estrechamente positivista; en el sentido que las hace concebir su propia "fragmentación de las esferas de la experiencia" –para volver a Weber– a la manera de la biología o la física, por ejemplo, de tal modo que podemos tener una sociología "política" como tenemos, digamos, una sociología de los "pequeños grupos" o una antropología "de la salud mental". Pero desde luego, la política no puede en modo alguno ocupar en las ciencias sociales un homólogo lugar epistemológico o aún *ontológico* que esos otros objetos mucho más nítidamente delimitados dentro de sus corralitos "científicos", por la muy evidente razón de que la política –y más aún, *lo* político en el sentido amplio pero estricto de la palabra–, como lo sabemos al menos en occidente desde los griegos del siglo V a.C., es la actividad *fundante* de las propias comunidades humanas como tales.

Por lo tanto, su lugar, en términos *lógicos* tanto como cronológicos, es *anterior* a casi cualquier otra cosa que pueda llamarse "humana", incluyendo por supuesto a las benditas "ciencias sociales". Quiero decir que podríamos perfectamente concebir la vida *sin* las ciencias sociales (lo que no sé si podemos concebir es cómo haríamos muchos de los presentes para *ganarnos* la vida en ese caso, pero ese es otro cantar), pero ¿cómo concebirla sin esa *politicidad* que ha hecho de nosotros los "animales sociales", los *animales políticos* que ya no podemos evitar ser? Muchas veces bromeo con mis estudiantes imaginando el "ataque de pánico", como se dice ahora, que le daría al maestro Aristóteles –creador de ese concepto del hombre como *zoon politikón*– si se despertara hoy para comprobar estupefacto que hay hombres (y para colmo de susto de un griego antiguo, también mujeres) que *trabajan* de "políticos" como se puede trabajar de taxista, de tendero, de arquitecto o de "cientista social". Pensaría, seguramente, que hemos retrocedido todos a un nivel *pre-humano*, puesto que justamente esa definición aristotélica apunta a la *diferencia específica* de la humanidad con las otras especies, a saber, la de conformar la *polis* y comprometerse permanentemente en sus asuntos. Sin embargo, con excesiva frecuencia las ciencias sociales "positivas" actúan como si la política y lo político fueran un objeto o una dimensión *más* de su práctica teórica, y no aquella dimensión totalizadora *previa* que hace posible la propia existencia de una sociedad a la cual estudiar.

En un momento volveré, si puedo, a esta cuestión de lo político como *fundacional*. Por ahora no quiero dejar escapar la sugerencia de que *lo político* –aún,

y en verdad especialmente, si aparece como renegado o "forcluido"– puede ser determinante para la constitución misma de una ciencia social, de sus metodologías de investigación y sus criterios analíticos o hermenéuticos, de la definición de sus objetos. Sé perfectamente que no les estoy contando ninguna novedad, claro, pero me interesa subrayar aunque sea esquemáticamente una perspectiva que no se limite a ir de las ciencias sociales a la política, o incluso viceversa, sino que registre ante todo ese lugar fundante que lo político tiene para los *modos de producción científicos* (no solo pero particularmente) en ciencias sociales, para solo después pensar en los presuntos "aportes" a la política que puedan hacer unas ciencias sociales que *ya vienen* de algunas determinadas zonas de lo político, y cuyas teorizaciones desde el vamos han perdido por lo tanto todo derecho a la inocencia.

Las ilustraciones de esto se cuentan en número casi infinito. Elijo un ejemplo arbitrario pero extremo, que por diversas razones me interesó mucho en un momento, incluso en términos personales. Hace ya varios años llegó a mis manos un libro apasionante de arqueología, una disciplina que hoy ya casi nadie dudaría en clasificar bajo el rubro de "ciencia social" o al menos (aunque para mí es más) de disciplina "humanística", pero que no hace tantas décadas pasaba por ser algo así como la más "ciencia dura" de las humanidades, o si prefieren, la más "blanda" de las ciencias "naturales" (hoy ese lugar de umbral o bisagra lo ocupa, me parece, la lingüística, o quizá sean las "neurociencias"). Y dicho sea al margen, esto es todo otro capítulo de la historia de las ciencias sociales que hasta donde yo sé está poco trabajado: me refiero a cómo ciertas disciplinas (la arqueología es un ejemplo *prínceps*, pero podríamos hablar asimismo de la geografía o de la misma economía) fueron transitando de una imagen de "duras" a una de "blandas" –o, por lo menos, "al dente", como diría Emilio De Ípola. Pero no nos desviemos. El libro en cuestión estudiaba el caso de la relación entre la arqueología y los regímenes llamados totalitarios en las décadas del 30 y 40, analizando el rol *decisivo* que habían tenido ciertas teorías y metodologías de investigación arqueológicas en la legitimación de las xenofobias nacionales, las concepciones racistas, las ideologías de la superioridad cultural y el colonialismo, la construcción de falsas discontinuidades históricas tendientes a crear mitos de orígenes prístinos e "incontaminados", y así sucesivamente.

Entre los muchos importantísimos arqueólogos y prehistoriadores cuya obra repasa el libro, hay uno que probablemente algunos de los más añosos de entre el público recordará. Su nombre es Oswald Menghin, de origen austríaco católico como Hitler y como quien les habla por el lado paterno (lo menciono porque ahora parece estar de moda dar cuenta de las genealogías y las herencias religiosas), y uno de los creadores de la otrora muy reputada (e incluso por todo un período hegemónica) escuela "histórico-cultural", de gran predicamento en la arqueología y la antropología histórica.

Menghin, para más datos, fue el ministro de Educación y Cultura del régimen pro-nazi de Viena después del *Anschluss* o anexión de Austria por la Alemania de Hitler, en 1938. Allí no termina, desde ya, su historia. Desde su exilio en Argentina en 1948 hasta 1968 Oswald, o mejor, ahora, *Osvaldo* Menghin fue *el* profesor de arqueología y prehistoria de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA –y también de La Plata–, primero en el departamento de Historia y luego en el de Antropología a partir de su creación en 1957. Se retiró con todos los honores en 1968, como decía, y en 1973 –pocos meses antes de su muerte–, si no me equivoco, fue galardonado como profesor honorario de la Universidad. En pocas palabras, generaciones enteras de antropólogos, arqueólogos y prehistoriadores fueron educadas en una perspectiva teórica que venía desde su propio origen *informada* por una de las peores (ideo) lógicas políticas imaginables. Y, sin embargo, no seré yo quien niegue el enorme interés de muchos de los descubrimientos de la escuela histórico-cultural, porque, ya lo sabemos –¿cómo evitar el retorno repetitivo de esa canónica advertencia de Benjamin?–, todo documento de civilización es simultáneamente un documento de barbarie y viceversa (debo decir entre paréntesis, en honor a la verdad –y pese a que la confesión que estoy por hacer me sitúa a mí mismo casi como un objeto arqueológico– que tuve ocasión de conocer superficialmente al Profesor Menghin cuando cursaba materias en la carrera de Antropología, y mi recuerdo es el de un anciano afable, cortés y de trato democrático con sus alumnos; pero claro, estaba muy lejos de su patria).

Esto no es algo para rasgarse las vestiduras. Finalmente, como decíamos, es solo un ejemplo extremo de cómo las ciencias sociales, que solemos asociar más o menos irreflexivamente con alguna clase de "progresismo", han podido tener un bien problemático *pecado original* político-ideológico en su propia

acta de nacimiento. No hace casi falta recordar que lo que hizo posible a la sociología "científica" fue la necesidad de "normalizar" los conflictos sociales despertados por la industrialización y proletarización en Europa; o que lo que hizo posible a la antropología igualmente "científica" fueron las necesidades políticas y administrativas de las potencias coloniales en sus "posesiones" africanas y asiáticas. Lo cual podría llevarnos incluso mucho más allá y más atrás, para especular sobre las maneras en las cuales la misma *politicidad originaria* que está en la fundación de la sociedad como tal muy a menudo encierra una dimensión de *violencia criminal colectiva* que paradójicamente es la que da lugar a la Ley y a las religiones, como lo hipotetiza bastante "hobbesianamente" Freud en *Tótem y tabú* , con esa frase terrible que dice que *toda sociedad es el producto de un crimen cometido en común*; o como lo hace René Girard con sus propias hipótesis sobre el ritual de sacrificio y la política del "chivo expiatorio" en tanto actos "constituyentes" de la reproducción social. Entonces, si la huella de estas violencias fundadoras está en la sociedad misma, ¿cómo asombrarse de que lo esté también en el acta de fundación de las ciencias sociales?

Desde luego, afortunadamente las ciencias sociales no se dejan *reducir* a sus pecados de origen, sino que el curso de su desarrollo múltiple las ha transformado en verdaderos *campos de batalla* entre las diferentes *políticas* que subtienden a sus hallazgos "científicos".

Esas políticas incluyeron, sin ninguna duda, y ya desde el siglo XIX cuando las ciencias sociales recién balbuceaban sus primeras letras, a las políticas emancipatorias que aspiraban a ponerlas al servicio de un *re-comienzo* de la sociedad, de una nueva *re-fundación* de la *polis* humana, de una *re-volución* (palabra que recién adquiere su sentido plenamente moderno con la revolución llamada "francesa", muy poco tiempo antes del nacimiento "oficial" de las ciencias sociales, que en cierto sentido fueron también una *respuesta*, incluso una *reacción* a ese acontecimiento *político*). Pero me permito insistir, entonces, en que no está de ningún modo inscripto en el programa genético de las ciencias sociales su carácter "mejorador" de la *polis humana*, ni mucho menos su carácter "revolucionario". Es, de nuevo, la *política* que tienen *detrás* y *antes de* ellas las que les otorga o no esa potencialidad.

Ahora bien, esta constatación despierta nuevamente una sospecha a la que ya aludimos. La de que no es tan seguro que sea el componente más "científico"

de las ciencias sociales el que resultara más útil para una política emancipatoria, sino más bien al revés, que sea quizá el impulso emancipatorio *previo* (incluso sin descartar sus muy antiguos elementos mítico-religiosos apocalípticos y "redencionistas") el que condicione el lugar de las ciencias sociales en ese proyecto, y el que a su vez impulse a las ciencias sociales a su propia *autorreflexión crítica* que les permitiera reconocerse como ya siempre *provenientes* de una cierta lógica política. Pero si esto fuera así, el proyecto emancipatorio abrevaría teóricamente, antes que en las ciencias sociales en una *filosofía* de su propia *praxis*. Y puesto que maliciosamente acabo de parafrasear el eufemismo usado por Gramsci para hablar del materialismo histórico, y veníamos hablando de las políticas emancipatorias, es inevitable que nos preguntemos por el estatuto "científico" de lo que se llama el "marxismo". ¿Es el marxismo una "ciencia social"? ¿y en ese caso, en cuál de los compartimentos estancos de nuestra "cientificidad social" académica lo clasificaríamos? ¿Es *solamente* una teoría económica? ¿O una teoría sociológica? ¿O una teoría de la historia? ¿O una filosofía política? Me parece que no. Me parece que, aun ubicándose ya casi en el inicio mismo de las "ciencias sociales", *eso* que inventa Marx es un *barajar y dar de nuevo* los propios presupuestos epistemológicos de esas ciencias, en tanto su "cientificidad" –si es que queremos seguir llamándola así– se basa no en la observación, la clasificación y el análisis, o siquiera la *interpretación,* de los fenómenos, sino en la *participación activa* de la teoría en la *praxis* transformadora de lo social.

O sea, en una *política* –también una política "científica", desde ya. Es decir, para decirlo de una manera más o menos althusseriana, se trata de *la práctica teórica de una teoría de la práctica*; en ese sentido, el marxismo es una de las *dos únicas* "ciencias" fundadas en el siglo XIX que postulan *conscientemente* esa dialéctica irreductible entre su teoría y su práctica material. La otra es, por supuesto, el psicoanálisis (y siempre recuerdo algo que decía un gran maestro mío, Oscar Masotta, cuando proponía que no se trata tanto de preguntarse si el marxismo y el psicoanálisis son ciencias, sino de preguntar *qué es* una ciencia después del marxismo y el psicoanálisis, puesto que esas dos, digamos, "disciplinas" alteraron de manera radical nuestra percepción de las relaciones entre el *sujeto* y el *objeto* de la "ciencia").

Por supuesto que esa política está apoyada en elementos "científicos" que hacen sustantivamente a su proyecto; por ejemplo, y de manera decisiva en

el caso del materialismo histórico, los que tienden a demostrar que solo una transformación radical de las relaciones de producción dominantes garantizaría realmente la posibilidad de aquel re-comienzo de la *polis,* etcétera. Pero, aun así, y suponiendo que todos los aquí presentes estuviéramos de acuerdo con esas premisas "científicas", ¿podemos estar seguros de que lo estaríamos también sobre cuál es la *política* que se deriva de esas premisas? ¿O será que la "cientificidad" viene a montarse *a posteriori* de una *decisión* política previa? Después de todo, las políticas emancipatorias no han empezado, desde ya, con el marxismo; se las puede registrar casi desde los albores mismos de la humanidad, y en la antigüedad desde el cristianismo primitivo, y con particular fuerza en los sectarismos religiosos de la Edad Media y el Renacimiento, desde Jan Huss pasando por Joaquín de Fiore hasta Thomas Müntzer y los grandes utopistas de la temprana modernidad o los revolucionarios románticos del siglo XVIII y principios del XIX, por ejemplo.

Cierto es que –para insistir en nuestro razonamiento– tuvo que venir Marx a construir una teoría "científica" rigurosa e históricamente *situada* para la construcción de una eficacia *práctica* de ese imaginario emancipatorio. Pero el imaginario mismo no es "científico", sino que se hunde en lo que Fredric Jameson ha podido denominar el *inconsciente político* de la humanidad. Marx, por supuesto, no *inventó* ese "inconsciente político" –así como no inventó cosas como la "lucha de clases" o la contradicción entre "el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción"–, sino que su tarea se limitó (¡como si fuera poco!) a poner en evidencia esos "motores" de la historia y la sociedad.

Ese imaginario tiene que ver, pues, antes que con la ciencia con una cierta *filosofía*. Y no hace falta agregar "política", ya que, como solía decir Sartre, *todas* las filosofías lo son en un sentido amplio pero inequívoco, en tanto modos de un *logos* que intenta organizar las relaciones de la *polis* con su propia "simbolización".

Y me atrevería incluso a conjeturar que antes aún que con la ciencia y la filosofía ese imaginario emancipatorio tenga que ver con el *arte.* Es también Sartre el que dice en alguna parte que tenemos la literatura para que se mantenga viva la protesta humana. Y es Adorno –para quedarnos por ahora en los pensadores críticos del siglo XX– el que postuló lo que él llamaba *arte autónomo* como una suerte de *matriz metafórica* de los impulsos emancipatorios

inconscientes de la humanidad, como punto ciego de *resistencia* de lo particular-concreto a la fuerza dominante de lo general y abstracto –"abstracción" y dominación conceptual de la que desde ya participa también la ciencia "normal", sobre todo en el contexto de una modernidad en la cual la ciencia es casi impensable sin su *con-fusión* con la instrumentalidad de la técnica al servicio de la reproducción del "sistema".

Aunque, a decir verdad, podríamos apelar a otro nombre igualmente prestigioso, pero bastante más antiguo, situado en los orígenes mismos de la teoría política moderna. Me refiero por supuesto a Maquiavelo, a quien se le suele atribuir, más o menos apócrifamente, la famosa definición de la política como el "arte de lo posible". Es bien sintomáticamente interesante que también se suela decir que Maquiavelo es el fundador de la *ciencia* política, cuando en verdad él (si es él, y si no, no importa) habla de ella como de un *arte.* Quizá sea ese deslizamiento seguramente nada casual el que haya provocado que los que recurren a esa definición canónica lo hagan para poner el acento en los límites "científicos" de lo *posible*, y no en el deseo de ruptura de los límites que es el *arte*, esa otra forma de *praxis* cuyo objeto mismo es *crear* lo posible, *inventarlo* , hacer ver lo que no se creía que fuera posible hasta que él, el arte de la política, lo hace *existir*, "pone en el mundo algo que antes no estaba", que es la respuesta que dio Faulkner ante la pregunta de por qué escribir: "para poner en el mundo algo que antes no existía".

Y finalmente, para ser aún más "arqueológicos", en los orígenes mismos de la política occidental –vuelvo a esa Grecia, más precisamente a esa Atenas, del siglo V a.C.– es un *género literario*, la Tragedia, el primer discurso que *literalmente* "pone en escena" a la *polis* como un nudo dramático de conflictos irresolubles, mucho antes de que la ciencia y la técnica hayan llegado con sus pretensiones de *reconciliarnos* con la realidad. ¿No fue acaso uno de los más grandes "cientistas sociales" del siglo XX, el antropólogo Claude Lévi-Strauss, el que describía al *mito* como esa forma de discurso que resuelve en el plano de las *creencias* las contradicciones que no tienen solución posible en el plano de lo real? Y, digamos la verdad: ¿no es precisamente eso lo que a veces hace la *ciencia*, sobre todo en su dimensión estrictamente *técnica*, en su pretensión de que el universo *funcione* (también las ciencias sociales, se sabe, conocen ese "funcionalismo") sin enigmas o misterios sobre los cuales construir lo nuevo?

¿No es algo semejante a lo de Lévi-Strauss, lo que decían Horkheimer y Adorno a propósito de una "instrumentalidad" totalitaria que obtura los "agujeros" de sentido conflictivos sobre los cuales podrían levantarse los impulsos creativos? ¿Y no será esa obturación frustrante lo que está por detrás de lo que desde hace ya tiempo se percibe como una cierta *crisis* de las "ciencias sociales", y que ha producido entre otras cosas el retorno compensatorio, en las últimas décadas, de modos de discurso como el de la *teología* política, que –se piense lo que se piense de ella– al menos busca la fortaleza de un *sentido* redentor en el yermo de lo ya decidido de una vez y para siempre? ¿Y no es todo eso doblemente dramático en un momento histórico mundial como el actual, en el que nunca ha sido más verdadera aquella dialéctica *indecisa* entre lo que no termina de morir y lo que no termina de nacer?

Las "ciencias sociales" tal como las entendemos normalmente, me temo, se quedan excesivamente del lado de lo *posible*, son muy escasamente "artísticas", renuncian con demasiada premura a esa *imaginación sociológica* por la que clamaba Wright Mills; sus imaginarios emancipatorios, cuando los hay, son más frecuentemente un derivado, y aún un freno, que un "motor". Según otra definición clásica, para ellas los fenómenos sociales y políticos son *hechos*, no algo *por hacer*. Si el búho de Minerva levanta el vuelo al atardecer, como decía poéticamente Hegel, es porque necesita la paz penumbrosa de lo ya consumado para no cansar sus alas explorando el infinito al rayo de un sol del deseo emancipatorio que muy bien puede deslumbrarlo, enceguecerlo, y conducirlo a la precipitación en el vacío, como en el funesto destino de Ícaro.

¿Vale la pena ese riesgo? ¿Y si ese deseo nos condujera al fracaso? ¿Y si, aun cuando triunfáramos, nos encontráramos con algo igual o peor, aunque diferente, a la cómoda rama del árbol que abandonamos, y ese fuera un fracaso aún más grave? Pero ¿no es el "fracaso" también una manera de *refundar* el propio deseo, de volver a empezar el imaginario emancipatorio? ¿Nos ayudará la *ciencia,* por sí misma, a hacer la elección vital, *existencial,* de partir al amanecer o esperar confortablemente sentados a que anochezca? ¿O dependerá todo de una apuesta, por así decir "pascaliana", del estilo: "No sé si eso será posible, pero por si acaso..."? Como se imaginarán, y parafraseando a otro personaje de una novela de Graham Greene al cual le preguntan por la existencia de Dios: toda una vida de dudas no significa que haya llegado a una conclusión.

Ese crimen llamado arte[*]

¿Existe –puede existir– una auténtica teoría marxista del arte? La pregunta podría sonar anacrónica o estúpida. Anacrónica, para quienes creen que el marxismo ya pertenece a la congelada y escolástica "Historia de las Ideas", y nada tiene que decirnos para hoy o para mañana. Estúpida, para ciertos marxistas "ortodoxos" (que todavía los hay) que, coincidiendo extrañamente con la derecha postmoderna, creen que el marxismo solo debería ocuparse de la marcha de la lucha de clases en el mundo, y no perder su tiempo en especulaciones etéreas de la "superestructura". No vamos a entrar aquí en una discusión interminable sobre el concepto mismo de "superestructura": lo consideramos un tópico ocioso y ampliamente superado. En cuanto a que el arte –la *praxis* estética en general– tenga o no que ver con la "lucha de clases" (una noción más fácil de invocar que de definir), es un debate complejísimo que pone en juego la relación del arte con la ideología y el carácter de la autonomía relativa –para retomar esa clásica categoría althusseriana– tanto del arte como de la ideología con respecto a las relaciones de producción y al nivel jurídico-político de las formaciones sociales del modo de producción capitalista.

[*] Extraído de Grüner, Eduardo. (1999, otoño). Ese crimen llamado arte. *Razón y Revolución*, 5, (Buenos Aires: RyR).

Insistimos: del *modo de producción capitalista*, pues es solo en el contexto y bajo las condiciones y sobredeterminaciones de dicho modo de producción que puede siquiera plantearse el problema de la autonomía del arte: antes del Renacimiento –y, si nos ponemos rigurosos, antes del siglo XVIII– es inimaginable un arte verdaderamente *autónomo*, desligado de lo que Walter Benjamin llamaría su carácter *cultual* y para-religioso: hay que recordar que recién a mediados del siglo XVIII es consagrada (por iniciativa de Baumgarten profundizada luego por Kant en la *Crítica del Juicio*) la separación de lo "Bello" y lo "Bueno", y la existencia misma de una disciplina separada bajo el nombre de Estética. Pero, por supuesto, esta separación nunca podría ser aceptada por Marx ni por los marxistas, en tanto implica una desconexión fetichizada entre lo "sublime" estético y la "estructura" económica y social, y por lo tanto una deshistorización y/o desmaterialización de la práctica del arte.

No obstante, ello no significa –ni significó nunca para ningún marxista serio, una vez superadas las ingenuidades de una "reflexología" más o menos pavloviana, o la imbécil oposición entre un arte "burgués" y un arte "proletario" que condujo a la teoría mediocre y conservadora del "realismo socialista"– el descuido de la atención prestada a la especificidad de esa práctica, y a las dificultades de una concepción determinista-historicista del arte.

Y fue, para empezar, el propio Marx el que –con su habitual agudeza intelectual y política– confesó su perplejidad ante el hecho de que, por ejemplo, un género literario como la tragedia griega, concebido en una sociedad y una época histórica tan radicalmente diferentes al pujante capitalismo del siglo XIX, lograra conmovernos hoy (aunque sin duda por diferentes razones) a nosotros tanto como a los habitantes de la *polis* ateniense del siglo V a. C.

Aclarado esto harto esquemáticamente, es necesario consignar otro hecho en apariencia paradójico: mucho del mejor esfuerzo intelectual de los grandes teóricos marxistas "occidentales" del siglo XX está consagrado al pensamiento sobre el arte y la estética. Piénsese solo en nombres como los de Lukács, Bloch, los principales miembros de la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Benjamin, Marcuse), Sartre, Althusser, Della Volpe, o más cerca en el tiempo, Macherey, Eagleton, Jameson, Callinicos y tantos otros. Tal vez tenga una parte de razón Perry Anderson cuando cree ver en esta inclinación un cierto "retroceso" del pensamiento marxista hacia la "superestructura"

filosófico-cultural, en detrimento de la economía y la política. Pero, en primer lugar, ello no alcanza para explicar el inusitado interés que demostraron por las cuestiones estético-culturales dirigentes revolucionarios "prácticos" como Gramsci o Trotsky.

Y, lo que es más importante, es una visión parcial que no toma en cuenta, precisamente, el enriquecimiento y la complejización de la noción misma de "superestructura" a lo largo de un siglo en el cual el capitalismo sufre profundísimas modificaciones, la menor de las cuales no es el crecimiento y (al decir de Adorno) la progresiva dominación de la Industria Cultural, ya no como una industria productora de mercancías más, sino como una instancia decisiva de la interpelación ideológica, los efectos de "reconocimiento" y la subjetivación de la hegemonía burguesa. No puede ser de manera alguna un dato azaroso que toda la filosofía del siglo XX gire, de una u otra manera, alrededor de los problemas vinculados al arte, la literatura y el lenguaje, así como no puede ser azaroso que el propio arte haya sufrido transformaciones radicales entre fines del siglo XIX y principios del XX, en coincidencia cronológica con los grandes movimientos revolucionarios mundiales (y basta mencionar, como síntoma, que los nuevos movimientos estéticos se identificaran, o fueran retroactivamente identificados, como *vanguardias*, un término de obvias connotaciones político-militares).

El famoso "giro lingüístico" que en las últimas dos décadas ha llenado tantos tomos de manuales postestructuralistas, postmodernos y demás, fue para muchos pensadores y críticos marxistas un tempranísimo descubrimiento: no hay más que recordar que ya en la década del 20 (en plena contemporaneidad de Saussure, Pierce o Wittgenstein) Gramsci, Bakhtin o los formalistas rusos llamaban la atención sobre la importancia del lenguaje ya no como "superestructura", sino como campo de batalla simbólico –pero no por ello menos *material*– de la propia lucha de clases. Pero, por supuesto, el siglo XX es también el siglo del psicoanálisis. Tampoco vamos a entrar aquí en la bizantina discusión sobre los equívocos y malentendidos que siempre atravesaron la relación (cuando la hubo) entre marxismo y psicoanálisis. Limitémonos a enunciar una convicción que, por falta de espacio, no puede sino aparecer como una quizá autoritaria admonición: un marxismo verdaderamente complejo, intelectualmente rico y adecuadamente "moderno" no puede darse el

lujo de ignorar esa otra única teoría que comparte con el marxismo un criterio central que diferencia a ambas de cualquier otra filosofía o teoría de la cultura "burguesas", el criterio de la *praxis*: transformar el mundo o transformar al sujeto, no *en lugar* de "interpretarlos", sino para *mejor* "interpretarlos" y así contribuir a su transformación.

El psicoanálisis también ha tenido mucho que decir sobre el arte. Mucho y bueno, una vez superados a su vez los reduccionismos y mecanicismos que también tuvo que dejar atrás el marxismo. Y es porque ambos, en sus mejores momentos, supieron ver también en el arte, en la práctica estética, una homología estructural con la *praxis* en sentido amplio, aunque desprovista de las ilusiones "vanguardistas" de que desde el arte pudiera "cambiarse la Vida", como pretendía Rimbaud. Es de esto que quisiéramos ocuparnos en el resto de este ensayo.

La primera frase que quiero evocar aquí es de Sigmund Freud, y dice así: "Si el psicoanálisis se parece a alguna forma de arte, no es a la pintura, que agrega algo a una superficie en blanco, sino a la escultura, que quita algo a un volumen para que aparezca una forma". Encuentro en esta frase un par de ideas que me interesa destacar. La primera (por la que pasaré brevemente, porque quiero llegar rápido a la segunda) es que comparar al psicoanálisis con un arte es poner en juego muy audazmente un concepto que luego Lacan, en su huella, enuncia a su propia manera, a saber, que la Verdad tiene estructura de *ficción*. Quiero decir, que es solo en el trabajo de "ficcionalización" de las operaciones del Inconsciente donde puede reconocerse el núcleo de Verdad que determina al sujeto. En este sentido, el mejor elogio del psicoanálisis posiblemente lo haya hecho Borges creyendo denigrarlo, cuando lo calificó de una "ciencia-ficción".

Aunque ya habrá ocasión de problematizar el estatuto de esta ficción en su relación con las teorías estéticas contemporáneas, la idea me parece capital por lo siguiente: si es posible encontrar algo así como una teoría estética en Freud, no es desde luego en sus ensayos sobre arte donde hay que ir a buscarla –lúcidos y hábiles, pero acotados trabajos de mera aplicación de la teoría– sino en sus investigaciones sobre la lógica de lo que modernamente llamaríamos el trabajo del *significante*: el chiste, el *lapsus*, el acto fallido y por supuesto, en primerísimo lugar, el sueño. Digamos, de paso, que estos trabajos de Freud en los

que podríamos reconstruir la matriz de una teoría sobre la "creatividad" estética, también son un ejemplo de lo que podría ser una teoría de la ideología en la sociedad capitalista tardía, y que no es casual –dados nuestros propósitos– que asociemos aquí esas dos posibilidades. Pero la idea que más me interesa, aquí y ahora, es –puesto que se habla de la escultura, o al menos de lo que era la escultura en la época de Freud– la del arte como lucha contra una *resistencia*, la resistencia de esa roca viva que, a la manera de la Esfinge que enfrenta a Edipo, se niega a entregar completamente su secreto, que puede muy bien ser el secreto del Espanto último, irrepresentable.

Y en esta idea –que en sí misma constituye toda una teoría de la interpretación y por lo tanto de la crítica, pero en la que también, reconozcámoslo, persiste la marca hereditaria de cierta mayéutica socrática–, en esta idea hay ya sin embargo al menos dos implicaciones inquietantes por su novedad radical: primero, la de que tanto el psicoanálisis como el arte suponen el acercamiento a un Horror indecible, en donde la Verdad y la Belleza llevan la marca de un Goce del cual nada queremos saber, justamente porque ese no-querer es la estofa última del Deseo; parafraseando a Eliot, se podría decir que el arte no es la expresión del sentimiento, sino una *huida* del sentimiento, de lo que en él pudiera haber de insoportable y que el arte permitiría simbolizar o, como suele decirse, "sublimar". Pero es una huida, un retroceso, en el que no podríamos dejar de percibir, oscuramente, la huella de los pasos que nos llevaron hasta el borde del abismo. "Tenemos el arte para defendernos de la muerte", apostrofa Nietzsche, y Lacan traduce: "El arte es una barrera externa que impide el acceso a un Horror fundamental".

Pero mucho antes que ellos, Kant decía que justamente basta poner una barrera para poder ver lo que hay del otro lado: el arte del siglo XX que realmente me interesa es el que (en contra, por ejemplo, de la ilusión de un retorno a la pureza neoclásica que es más propia del "realismo de Estado" de los totalitarismos), se hace cargo de la contaminación de la Belleza por las llagas de aquel Horror fundamental, y que es también –por esa vía haremos ingresar a Marx– el "horror" de la Historia. Es, en la literatura, el empeño por volver loca a la lengua para hacerle decir lo indecible, que encontramos en Joyce, en Kafka o en Beckett, cuyo personaje nada azarosamente llamado *El Innombrable* testimonia la persistencia de un Deseo sin objeto cuando declara: "Es necesario

seguir hablando, aunque ya no haya nada que decir (...)". Son, en la pintura, esos cuerpos inestables de Bacon, siempre a punto de derramarse en un estallido de carne desgarrada, o de escaparse viscosamente de la vida por el agujero del Grito mudo de Münch... Es, en el cine, la claroscura claraboya abierta sobre lo siniestro de los expresionistas, la desarticulación de las certidumbres espaciotemporales en Orson Welles, la postromántica fragilidad de la relación entre palabra e imagen en Godard o en John Cassavetes... Son, en la música, las desconcertantes atonalidades de Schoemberg o Alvan Berg, la tensión hacia el silencio de Cage, la "basura del callejón" –como él mismo la llama– deslizando su hedor entre las notas exquisitas de la trompeta de Miles Davis... estas contaminaciones que dejan ver lo que hay del otro lado de la barrera que hemos puesto para separarnos del Horror, no podrían haberse puesto en acto en otro siglo que el del psicoanálisis, en el siglo que nos ha acercado más que ningún otro al borde mismo de una política de lo insoportable. Quiero recordar aquí otra frase célebre de Freud, de la que el arte, en su práctica, se ha hecho cargo mucho más de lo que la crítica estética es capaz de reconocer: es la frase de *Tótem y tabú* que dice que "La cultura es el producto de un crimen cometido en común".

Que en la cultura haya una dimensión constitutivamente *criminal*, que en su propio origen mítico haya un acto catastrófico que es la causa misma del Deseo, causa perdida desde siempre pero eficaz en sus retornos insistentes, es lo que hace de la obra de cultura un *síntoma*, y lo que la instituye no como conteniendo sino como *siendo* un malestar: es esa dimensión señalada por Freud la que enuncia el marxista Walter Benjamin como la consustancial solidaridad entre cultura y barbarie, y es la que el mejor arte del siglo del psicoanálisis intenta sostener, recusando –como lo hizo el propio Freud– no *la* Razón sino las ilusiones sin porvenir de la religión racionalista, no el Conocimiento sino el falso optimismo positivista de un saber sin límites, no la Belleza sino la creencia narcotizante en una armonía eterna.

El arte del siglo XX es, ante todo, un campo de batalla y un experimento antropológico. En él –al igual que en el "conflicto de las interpretaciones" del que también participa Freud– se juega el combate por las representaciones del mundo y del sujeto, de la Imagen y de la Palabra. Ese combate no podría dejar de ser *político*, no en el sentido estrecho de la explícita tematización

propagandística de lo político por el arte –lo cual casi siempre lo ha conducido a la más mediocre banalidad–, sino en el sentido más amplio, pero también más profundo, de un cuestionamiento de los vínculos del sujeto con la *polis*, es decir, con su lengua y su cultura. La materia de ese conflicto, lo sabemos, es esencialmente *trágica*: la tragedia es el género estético paradigmático, la matriz cultural perdida de los discursos más críticos de la modernidad: el de Freud, por supuesto, pero inmediatamente antes de él, el de Marx y el de Nietzsche.

En el recurso a la tragedia por estos tres "fundadores de discurso", en estos tres "maestros de la sospecha" –para utilizar esas etiquetas ya canónicas–, se hace sentir no solo la ya señalada importancia de la ficción como vehículo de la Verdad, sino también la lucidez implacable que no admite consolaciones fáciles ante la catástrofe subjetiva implicada por una modernidad que ha asesinado a Dios, que por la lucha de clases ha provocado el retorno de los cuerpos reprimidos por la Historia, que ha volteado de su trono a la Conciencia. En los tres, se trata no de retroceder tímidamente hacia terreno más firme, sino de llevar hasta las últimas consecuencias la crisis (¿de dónde más proviene el término de "crítica"?) para reconstruir la esperanza sobre las ruinas de la ilusión.

Ellos saben, o presienten –como lo explicita Freud llegando nada menos que a Nueva York–, que están trayendo la *peste* al mundo: saben que no hay "cura" del mundo que no incluya este carácter pestilente de la cultura: ninguna sociedad, como ningún sujeto, pueden pretender conocerse a sí mismos sin pasar por la contaminación. La Peste es a Tebas como la Verdad a Edipo. Tragedia y Peste son, pues, la materia del arte del siglo XX. Hay que insistir en que esa materia es política, porque –y esta frase no es de Freud ni de Marx ni de Nietzsche, sino de Napoleón Bonaparte– la política es la tragedia de una época que ha perdido a sus dioses.

Sin embargo, la cultura y la política del siglo XX, la cultura y la política del siglo que ha prodigado las mayores tragedias colectivas de la Historia, esa cultura y esa política –como siguiendo la asombrosa predicción de Marx de que la historia se produce una vez como tragedia y otra como farsa– no es trágica: es paródica. Parecería que, si hay un Marx que ha terminado triunfando y dominando el arte en el siglo XX no es tanto Karl como Groucho, con sus bigotes pintados, su chaqueta de mangas demasiado largas, su manera

ridícula de caminar con las rodillas dobladas, pegado al suelo, como achatado por el peso de una realidad aplastante en la que solo se puede sobrevivir por la rápida verborragia chistosa. O tal vez sea Buster Keaton –de quien casualmente también se cumple este año el centenario de su nacimiento–, a quien no caprichosamente eligió Samuel Beckett como protagonista de su único film (llamado, precisamente, *Film*: la tautología irónica, la repetición paródica, es el último recurso del arte en un siglo que ha perdido el sentido de la tragedia): Buster Keaton, con su rostro pétreo que mira con una suerte de azorada impasibilidad la sucesión de desastres en el mundo que lo rodea, constituye junto a Groucho Marx la metáfora más perfecta del sujeto del siglo del psicoanálisis y el marxismo: la metáfora de la sustitución del sujeto trágico por el sujeto *cómico*, es decir del sujeto incómodo dentro de sus ropas, ridículo en su desconcierto ante la catástrofe, pero que se hace el distraído, como si nada sucediera.

Porque, en efecto, como lo sugiere Freud, el origen de la comicidad es la impotencia para asumir la realidad trágica de una situación. Es ese sujeto de identidad inestable, en permanente deslizamiento, del que nada certero puede predicarse, como en ese chiste ejemplar del propio Groucho Marx, digno de figurar en la galería de chistes judíos de Freud, y en donde un hombre interpela a otro diciéndole: "Es verdaderamente asombroso cómo se parece Ud. a Fulano". "Pero... ¡si yo soy Fulano!", responde el interpelado. "Ah", se tranquiliza el primero, "debe ser por eso que se parece tanto a él".

Este lugar cómico, esta posición incómoda de un sujeto que no termina nunca de acomodarse a su propio nombre, a su propia imagen, a su propia época trágica, esta es su verdadera tragedia imposible. Como si dijéramos: la tragedia del siglo XX consiste en la imposibilidad de la tragedia, en ese proceso de desimplicación entre el sujeto y el mundo, de no coincidencia entre el sujeto y los espacios de su deseo, de desencuentro entre la conciencia y el cuerpo. A ese desencuentro, a ese malentendido, que para el psicoanálisis es constitutivo de la división estructural del sujeto, Marx lo había historizado –en el sentido de que le da una cierta fechabilidad a la constitución de sus síntomas– bajo el rótulo de la "alienación" capitalista. Fue Marx, en efecto, quien nos enseñó que hay en el capitalismo algo de irresistiblemente cómico (a condición, claro está, que entendamos ese chiste en el sentido freudiano de un síntoma, de una impotencia del sujeto para encontrarse con su propio cuerpo,

con su propia historia). Cómica –es decir: repetición de lo trágico bajo la forma de la parodia– es la pretensión del capitalismo de ser una época seria y profunda, cuando está basada en (son palabras de Marx) la "banalidad" superficial del fetichismo de la mercancía. Y cómico es también que las víctimas de esa banalidad no sean capaces de reírse de ella, se (des)encuentren a sí mismos, alienados de su propio humor.

Esta palabreja, "alienación", ha recorrido un largo y sinuoso camino en el llamado "marxismo cultural" del siglo XX, desde Lukács hasta Adorno. Y no debe ser en absoluto azaroso que esos dos autores, los que más han hecho por devolverle a ese término hegeliano su densidad histórica y material, sean también los autores de los dos únicos intentos serios de construir, en nuestro siglo, una teoría estética. Intentos serios y actos fallidos, demás está decirlo: en la era del sujeto cómico y de la subjetividad escindida, de la experiencia fragmentada y de los fetichismos económicos y políticos, una interpretación totalizadora de la *praxis* artística aparece, también, como una empresa trágica en su comicidad. Al contrario: es esa propia praxis estética la que aprendió muy pronto, en los albores mismos del siglo, a reírse de sí misma: la actitud desafiantemente lúdica e irónica de las vanguardias históricas ¿no apunta simultáneamente en el sentido de Marx, al denunciar la banalidad de la cultura en la época del fetichismo mercantil, y en el de Freud, al asumir el valor del chiste como síntoma del desencuentro del sujeto con su propia Palabra?

La paradigmática polémica realismo/modernismo, característica de la época de las vanguardias, adquiere allí toda su dimensión de "retorno de lo reprimido": en el juego sin reglas visibles de la "asociación libre" de los dadaístas o los surrealistas, el trabajo improductivo, incluso caprichoso, del significante reclama su derecho a sustraerse a las imposiciones de la realidad alienada de la eficiencia mercantil, y el principio del placer se levanta como crítica insobornable de un principio de realidad funcional a la dominación ideológica. Contra el llamado de Lukács a un regreso a cierto realismo totalizador que vuelva a hacer de la obra del arte una pantalla para proyectar las concepciones del mundo en pugna, Adorno ve con lucidez que la vanguardista "obra de arte autónoma", como él la llama, a pesar –o quizá, justamente, a causa de– su elitismo impugnador del sentido común, tiene la posibilidad de instalar una *dialéctica negativa* en la que no se trata solamente de un juego caprichoso del

significante: la singularidad de la obra, irreductible a toda totalización, está por esa misma singularidad en estado de permanente tensión con la universalidad del Concepto. Como en el sueño, las "asociaciones libres" de la obra revelan un trabajo del Inconsciente que produce un pensamiento transformador y crítico de las ilusiones y las certezas del Yo sobreadaptado a la realidad. En tanto manifestación de una utopía del Deseo, la obra vanguardista muestra, por contraste, la pobreza de una realidad *en falta*, no en el sentido de esa falta constitutiva que es el origen del deseo, sino en el de un deseo secuestrado por la fetichización capitalista, que –por la promesa de una satisfacción plena que no podría sino ser siniestra– justamente no le permite al sujeto esa forma crítica de comicidad que sería la de reírse de su propia falta.

La obra de arte autónoma, recurriendo a la ironía trágica, a la memoria impugnadora de su propia tradición, se transforma en "pre-apariencia" y en "memoria anticipada" (las expresiones son de Ernst Bloch) de lo que podría ser el sujeto reconciliado con su Deseo, si el sujeto no estuviera tan enajenadamente reconciliado con su mundo presente de explotación y alienación. Pero ¿hasta dónde llega este poder del arte? Contra lo que percibe como la confianza un poco ingenua de Benjamin en el potencial "liberador" de las nuevas tecnologías estéticas que sabotean la museificación de la cultura, Adorno advierte, premonitoriamente, la posibilidad de que incluso la obra de vanguardia termine cayendo en la ilusión "narcisista" –digámoslo así– de sustituir plenamente a la realidad que empezaron por contradecir en su alteridad utópica. Si ello ocurriera, la cada vez más ubicua Industria Cultural, apoyándose en ese mismo potencial tecnológico, tiene la posibilidad inédita de apoderarse de la obra de vanguardia para ultimar el proceso de fetichización ideológica al mercantilizar la lógica misma del Inconsciente, al realizar imaginariamente en la actualidad del mercado la utopía del deseo imposible, al cubrir con un tejido de imágenes las faltas insoportables de lo real.

El siglo del psicoanálisis es también el siglo de lo que Marcuse llamó "colonización del Inconsciente" o "desublimación represiva", para indicar la puesta del Inconsciente al servicio de la alienación, una operación que sería imposible sin los recursos de la creatividad estética. Es sintomático, en este sentido, que Adorno (al igual que Freud, aunque por distintas razones) tuviera una sospechante desconfianza en la única forma de arte inventado en el siglo

XX, en la única forma de arte que prácticamente desde su nacimiento tiene el "pecado original" de ser un producto de la industria cultural y una mercancía fácilmente fetichizable: me refiero, naturalmente, al *cine*, que además tiene el privilegio de ser la forma estética que con mayor claridad reproduce en sus construcciones ficcionales las operaciones del Inconsciente. No hay tiempo de demostrarlo aquí, pero bastaría ver el más convencional y comercial film bajo el protocolo de lectura del capítulo séptimo de *La interpretación de los sueños* de Freud y de los escritos sobre teoría del montaje de Eisenstein, para encontrarse allí con todo: condensación, desplazamiento, inversión en lo contrario, superposición de representación de cosa y representación de palabra, lo que se quiera. Y es eso lo que hace a esta forma de arte –que tanto ha influido a todo el arte del siglo XX– un objeto ideológico por excelencia. Se podría, incluso, ensayar la siguiente definición extemporánea: *el cine es el punto de conflicto, pero también de encuentro, entre el fetichismo de la mercancía y el proceso primario*.

De todas maneras, este triunfo de una racionalidad instrumental que logra poner al arte al servicio de un deseo alienado que oculta las faltas de lo real, obliga a replantar de manera radical el estatuto liberador de la ficción. Ya no parece tan evidente que *toda* ficción pueda producir la Verdad. Las teorías estéticas postestructuralistas, deconstruccionistas o como se las quiera llamar, corren aquí el peligro de recaer en una ingenuidad simétricamente inversa al del realismo tradicional, pero con efectos ideológicamente similares, al suprimir la *alteridad crítica* que la ficción opone a una realidad que –por la mera existencia de esa alteridad– puede percibirse como cruelmente imperfecta. La postulación del mundo, de la sociedad o de la subjetividad como pura dispersión fragmentada de imágenes y palabras desinvestidas, de flujos deseantes desligados, de átomos rizomáticos destotalizados, ¿no puede resultar contradictoria con la idea del mismo Foucault –de quien tantas de estas teorías se dicen tributarias– de que es *el Poder mismo* el que ha adquirido este carácter en apariencia caprichosamente circulatorio, de "asociación libre" desligada de todo objeto real, para mejor ocultarse en una "ficcionalización" que quiere mostrarse inofensiva? Frente a esto, sería paradójico – pero de ninguna manera impensable– que el Lukács que se equivocaba en 1930 tuviera razón hoy, y que tuviéramos que abogar por alguna forma de nuevo realismo totalizador que permitiera instalar el marco para recuperar la diferencia crítica

entre ficción y realidad, y a partir de ella dejar que el Inconsciente produjera nuevas utopías del Deseo, se pusiera de nuevo a jugar.

Por supuesto, todo juego tiene un límite, implacablemente levantado por aquella contaminación de lo real que señalábamos antes. Ya en 1948 –el mismo año, casualmente, en que se publica *1984* de Orwell–, el propio Adorno se pregunta: ¿sigue siendo posible el arte, después de Auschwitz? Es notable que no se pregunte, como muchos biempensantes de su época, si después de Auschwitz sigue siendo posible la *humanidad*: él sabe que esta sería una pregunta estúpida, porque es una cierta forma de humanidad la que ha hecho posible Auschwitz: la "humanidad" de las formas más salvajes del capitalismo (y no me refiero solamente a la "forma" fascista, aunque ella haya sido la principal responsable). Pero si el arte se postulaba como ese "laboratorio antropológico" que iba a mostrarle al sujeto el horizonte en perpetuo desplazamiento del encuentro consigo mismo, ¿cómo competir ahora con este otro laboratorio antropológico, que ha llevado a sus últimas consecuencias la misma racionalidad instrumental capitalista de la que el arte pretendía burlarse, y lo ha hecho al punto de que ha logrado que el sujeto se encontrara con lo que hasta entonces se pensaba como su propio *imposible*? La pregunta de Adorno tiene una implicación extrema: si ante Auschwitz el arte ha perdido su condición de barrera para un Horror fundamental, ¿no será porque Auschwitz ha realizado, por el absurdo, la utopía de cuya imposibilidad el arte extraía su valor crítico, la del encuentro con una Verdad absoluta e insoportable? De ser así, habría que admitir que la contaminación entre el Arte y lo Real ha alcanzado su punto extremo de fusión, de completa identificación, nunca mejor criticada que en la célebre anécdota en la cual un grupo de turistas alemanes en el museo, creyendo reconocer a Picasso, le señalan el Guernica y le preguntan admirativamente: "¿Usted hizo eso?". "No", responde el pintor, "lo hicieron ustedes".

Relatada hoy, esta respuesta adquiere el valor de un enunciado escandaloso por su anacronismo. Como si dijera: señoras y señores, lo real existe: la Guerra del Golfo *sí* ha tenido lugar, y parece ser incluso –aunque *monsieur* Baudrillard no lo crea– que allí se ha matado gente, al igual que en Bosnia, Ruanda, o ahora en Serbia y Kosovo. Los poderes de la ficción, quizá por fortuna, no han llegado al extremo de borrar lo que los diferencia de un deseo mortífero que desborda la débil barrera que el arte creía poder oponerle al mismo

tiempo que lo mostraba. Desde luego, los *messieurs* Baudrillards que hoy hacen el agosto de los suplementos culturales no han llegado al extremo de decir que tampoco Auschwitz ha tenido lugar, aunque no se entiende muy bien por qué no lo harían: no digo que esté en sus intenciones, pero está en su lógica. Ellos quisieran, para no tener que sentirse cómicamente incómodos, que también Auschwitz pasara a parte de esta reserva de imágenes deshistorizadas en que se ha transformado la realidad en nuestra *polis* videoelectrónica.

¿Será demasiado injusto recordarles lo que decía Benjamin, a propósito de que la estetización de la política –y, por lo tanto, de la muerte– es el ademán más característico del fascismo? Se me objetará, claro está, apelando a la literalidad, que precisamente decir que un acontecimiento no ha tenido lugar es aludir críticamente a su no-localización simbólica, a su ubicuidad indeterminada por la simultaneidad de la imagen electrónica. Pero esto es un juego de palabras que no pone realmente la Palabra en juego: el efecto de esa indeterminación es justamente el borramiento de la *alteridad*, de esa alteridad radical que es lo real de la muerte, su dispersión en la indiferencia de la pura representación: una in-diferencia que muestra, justamente, que es en el plano de las representaciones antes que en el plano de los conceptos, donde se juega hoy el conflicto ideológico-simbólico: el escenario de esa lucha es hoy el arte antes que la filosofía, porque la hipótesis de un mundo como pura representación, como pura imagen ficcional visualizable en un eterno presente significa la liquidación de la memoria histórica tanto como de la "memoria anticipada" a la que alude Bloch.

En un libro reciente que significativamente habla del exterminio en los campos de concentración, y que igual de significativamente se titula *Los asesinos de la memoria*, Pierre Vidal-Naquet califica de *inexistencialismo* al rasgo central de la cultura contemporánea, que consiste en postular –apoyándose sobre la celebración de un triunfo de las imágenes– la desaparición de las realidades sociales, políticas, ideales, culturales o biológicas, y (cito) "remitir a la inexistencia las relaciones sexuales, la dominación, la opresión, la sumisión, la historia, lo real, el sujeto, la naturaleza, el Estado, el proletariado, la ideología, la política, la locura y los árboles". Si el arte, cuya lucidez crítica –a tenor de Adorno– era la de instalarse como *diferencia* con esa realidad desgarrada para hacerla más evidente e inquietante, si el arte ahora fuera a sustituirla,

¿no sería también algo espantosamente cómico? Esta liquidación de lo Real en aras de los puros "juegos de lenguaje" o del "significante vacío" es lo que (más allá de sus mejores o peores intenciones ideológicas, que no es el caso juzgar aquí) pretende oponer el "textualismo" postestructuralista al supuesto "reduccionismo" de la crítica estético-cultural inspirada en el marxismo.

Pero es una falsa opción. Por solo poner algunos ejemplos, la mejor crítica literaria y estética reciente de orientación marxista –Terry Eagleton, Pierre Macherey, Fredric Jameson, Franco Moretti o Slavoj Zizek son en ese terreno paradigmas insoslayables–, precisamente es la que no ha dejado de tener en cuenta la multiplicidad "rizomática" o "textual" incluso de la obra clásica, denunciando su falsa apariencia (o su "verdadera" ideología) de unidad orgánica –de *totalidad*, si se quiere decir así. Para Eagleton, la obra debe ser vista como un acto proveniente de una práctica a través de la cual un conglomerado de materiales heteróclitos (fenómenos lingüísticos y operaciones retóricas, materias primas sociales y psicológicas, "fantasmas" personales o ideológico–culturales, fragmentos de saberes científicos y técnicos, tópicos del "sentido común" gramsciano y de la literatura pasada y presente, etcétera, etcétera) es condensado bajo aquella apariencia de un todo orgánico por el poder de las estrategias de construcción estética.

Una lectura apresurada indicaría la coincidencia de esta postura con la perspectiva meramente "deconstructivista" o, para decirlo con el lenguaje sartreano, "destotalizadora". Pero precisamente, se trata de *retotalizar* el análisis para descubrir en cada caso las razones (generalmente Inconscientes) de esa necesidad unitaria. Como afirma Jameson elaborando sobre las tesis de Macherey, esos materiales heterogéneos y discontinuos son de una u otra manera sociales e históricos: llevan estampadas, aunque sea en su "congelamiento", las huellas de antiguas luchas y de su otrora fechable emergencia. Las incompatibilidades textuales entre, digamos, esta o aquella unidad narrativa y esta o aquella experiencia psicológica, esta o aquella formulación estilística y esta o aquella característica del género, pueden ser leídas como las señales y los síntomas de contradicciones –o simplemente de antinomias– sociales e históricas que el análisis crítico debería contribuir a develar además y al mismo tiempo de someter la obra a la intervención "deconstructiva".

Moretti, por su parte –tomamos solo un ejemplo de los muchos análisis semejantes que lleva a cabo–, interpreta la oposición entre las figuras literarias de Drácula (en Bram Stoker) y Frankenstein (en Mary Shelley) en términos de la oposición emergente en el siglo XIX entre burguesía y proletariado, y simultáneamente en términos freudianos del "retorno de lo reprimido" y lo "siniestro familiar". ¿Qué es lo que da su aparente unidad a estos materiales de registro tan disímil? Justamente la estrategia textual de "desplazamiento" ideológico de los terrores de la burguesía decimonónica, que casualmente es la que escribe esas obras. Pero esto no va en detrimento del valor específicamente estético de esos textos, sino todo lo contrario: es *porque* tienen un alto valor estético –al menos, en los límites de su propio género– que el desplazamiento es tanto más eficaz. Pero a su vez, si la discontinuidad original de los elementos disímiles es vista como una serie compleja de múltiples y entremezcladas contradicciones, entonces la homogeneización de esos componentes inconmensurables y la producción de un texto, de una "obra", que se muestra unificada deben ser entendidas como algo más que un acto "estético": es también un acto ideológico, y apunta –al igual que los mitos según Lévi-Strauss– a nada menos que la resolución imaginaria del conflicto real.

La forma artística recupera, así, su condición de acto social, histórico y protopolítico. No obstante, se debe subrayar que aquel acto ideológico, justamente por ser al mismo tiempo estético, mantiene su alto carácter de ambigüedad, por lo cual debería ser leído de dos modos distintos e incluso antitéticos: por un lado, mediante el análisis de las operaciones de configuración de la aparente unidad, por el otro, mediante el análisis de los restos no articulables de contradicción que generalmente impiden que la resolución sea ideológicamente "exitosa", e implican el (a menudo magnífico) "fracaso" del texto.

Como puede observarse, esta es una estrategia crítica que –sin reducir o condicionar mecánicamente en lo más mínimo la riqueza del análisis "deconstructivo"– opera en los límites (siempre dudosos, claro está) entre el "adentro" y el "afuera" del texto estético, resguardando su especificidad pero al mismo tiempo dando cuenta de las sobredeterminaciones sociales, políticas o ideológicas de la "totalidad" (es decir, del modo de producción), que son precisamente –si uno quiere respetar al menos cierta dialéctica– las que demarcan el lugar de autonomía relativa (ya que "relativa" significa "en relación con") de

la obra: si todo es el texto –como a veces parece pretender incluso Derrida– entonces no hay texto; solo este "entre-dos" (este *in-between*, como lo llama Homi Bhabha) permite la crítica consecuencia de la falsa totalidad de Adorno, construida por las hegemonías ideológicas. Las posibilidades mismas de esa crítica –siguiendo la lógica de la "lectura sintomática" de Althusser– son internas al propio texto: las dispersiones, los desplazamientos, las ambigüedades del sentido en las que ponen el acento los deconstruccionistas pueden pensarse como resistencias del *Inconsciente político* (la expresión es de Jameson) de la propia obra, resistencias a la interpelación ideológica que busca otorgarle al texto su unificación estética (su monoglosia, diría Bakhtin), de manera análoga a cómo los sujetos sociales resisten (a menudo inconscientemente) las interpelaciones de la ideología dominante dirigidas a constituir a los sujetos como "identidades" fijas y sin fisuras que permitan una mejor "administración de los cuerpos" (Foucault). Etcétera.

Para una teoría marxista del arte se trata pues del "juego de las diferencias", a menudo indecidibles, pero nunca completamente eliminables, entre lo Imaginario y lo Real. La in-diferencia entre esos dos registros sería el triunfo definitivo de la barbarie, en la forma estetizada o "semiotizada" que ha adquirido el capitalismo en la era de las redes informáticas, la Industria Cultural y los medios de comunicación de masas. Y ello tendría dos consecuencias igualmente inquietantes. La primera la insinúa el propio Adorno, en la primera frase de su *Teoría Estética*: "Ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente: ni él mismo, ni su relación con la totalidad, ni siquiera su derecho a la existencia". La in-evidencia actual del arte –su *inevidencia*, no su inexistencia–, creo entender, proviene del hecho de que ya no puede arrogarse derechos de representación utópica de una humanidad que ha traspasado los límites de lo imposible. Pero si ello es así –y esta es la segunda consecuencia, que Adorno no explicita– ¿no le queda como única aspiración al arte la de ser radicalmente *inhumano*, la de afirmarse en su propia alienación, la de disolverse en su propio fetichismo, la de complacerse en su carácter de mercancía, la de liquidar su propia memoria y su propia historia?

Paradójicamente, la radicalización del modernismo que terminó identificándose con esa etiqueta de conciencia infeliz que es el llamado "post-modernismo" (lógica cultural del capitalismo tardío, traduce Jameson), esa

radicalización que se pretende disolución definitiva del arte en la vida cotidiana, lo es en efecto: disolución en la cotidianidad alienada, reificada, mercantilizada, de un vértigo de la novedad que esconde una inmovilidad mineral: historia sin historicidad, recuerdo sin memoria, imagen sin potencia simbólica, *mimesis* sin alteridad, el arte dominante de hoy es roca muerta que ya no tiene secretos que entregarnos: ni siquiera guarda su valor de síntoma o de malestar, ya que no pretende incomodar a sujetos cómicos que no se ríen de sí mismos, puesto que ni siquiera están seguros de existir. ¿Qué oponerle a eso, aún en medio de la desesperanza? No se me ocurre más que citar una última frase, sobre la cual sería incapaz de hacer un comentario que además la frase no requiere, ya que es suficientemente clara en su llamado a una especie de subjetividad activa que pudiera devolverle toda su comicidad trágica, toda su pestilencia, al libre juego de un Deseo transformador de la realidad. La frase es de Jean-Paul Sartre, y dice: "La pregunta ya no es qué es lo que la historia y la cultura han hecho con nosotros, sino qué somos capaces de hacer nosotros con eso que nos ha hecho".

PARTE IV

NOMBRES DE AUTOR (TRES MARXISTAS "HETERODOXOS")

Ocultar desocultando, o por qué la ideología es in/consciente*

(A des/propósito de Althusser)

Buenas noches, y por supuesto que yo también empiezo agradeciendo muchísimo la invitación a estas jornadas que han supuesto, por lo poco que yo he podido escuchar, unos debates bastante impresionantes. Lo cual no deja de preocuparme un poco, porque en verdad, yo quería venir aquí a compartir con ustedes mediante algunas notas bastante desordenadas que he tomado, una serie de cuasi-pensamientos en voz alta, balbuceos, preguntas y sobre todo perplejidades.

Tengo que empezar por ser franco y decir que si alguien me lo preguntara (cosa que por suerte nadie hace) yo tendría que decir que no me considero particularmente *althusseriano* ni tampoco un especialista, ni nada que se le parezca, en ese autor. Aunque, sin embargo, hay por lo menos una frase de Althusser que ha significado, desde que la leí hace muchos más años de los que estoy dispuesto a confesar acá en público, una marca importantísima, a tal punto de que hay al menos un amigo –que a la sazón es director de esta Biblioteca– que alguna vez me dijo que yo siempre escribía obsesivamente sobre esa frase. Esa frase está, si recuerdo bien, en *Para leer El Capital* y es la

* Extraído de Grüner, Eduardo. (2009, agosto). *Jornadas: Por el camino de Althusser: marxismo y psicoanálisis*. Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

frase que dice: "Puesto que no hay lecturas inocentes, empecemos por confesar de qué lecturas somos culpables". Me parece una frase extraordinaria. Y, en otro sentido, me temo que premonitoria. Pero dejemos descansar eso.

En tren de confesión, en "el camino de Althusser", como se han titulado estas jornadas, tengo que empezar por apelar al más viejo truco de estas ocasiones que consiste, como ustedes ya saben, en comentar el título de las jornadas. Título que no es solamente eso del camino de Althusser, sino que resultó para mí una grata sorpresa que estuviera también en ese título la expresión "Marxismo *y* Psicoanálisis". Quiero decir, que no se hubiera caído en la fácil tentación de, remedando a un famosísimo título de Lacan, "Kant con Sade", decir "Marxismo *con* Psicoanálisis". Esto es porque –digo, por qué me tranquilizó esta manera de expresarlo– porque he llegado a una conclusión, provisoria como todas las conclusiones, pero bastante inquietante, para mí por lo menos, que es que considerados desde el punto de vista de algo que se podría llamar "sus objetos de análisis" así como "sus objetivos de acción" o, más en general, desde el punto de vista de sus posiciones ante el universo histórico-social, el marxismo y el psicoanálisis son estricta y absolutamente incompatibles.

Hecha esta confesión, y antes de que me caiga el castigo, voy a tratar de explicar en qué sentido lo digo. Es obvio que sus objetos son radicalmente diferentes, quiero decir, pertenecen a registros en general inconmensurables. Digo sus *objetos* por ahora, para hablar rápido, porque yo creo sin embargo que está mal dicha esta palabra "objetos", pero bueno, veremos si puedo decir algo después sobre esto.

Sus visiones, decía yo, del universo de lo histórico-social no podrían tampoco ser más diferentes. Si bien Marx suele ser menos optimista de lo que se lo pinta en general (recordemos que para él el socialismo no era un futuro *indefectible* de la humanidad: la otra posibilidad es lo que él llamaba la *barbarie*), el marxismo, por supuesto, necesita ser relativamente optimista, tener una relativa confianza en la capacidad de la sociedad de revolucionarse, digámoslo así, a sí misma. No se trata, claro, de un optimismo irreflexivo o irresponsable, sino que pretende estar fundado en el más riguroso análisis de los procesos histórico-sociales, políticos, económicos, etcétera. Pero también tiene que contar con esa cuota de "optimismo de la voluntad" esencial a todo proyecto transformador.

El psicoanálisis es, en cambio, profundamente pesimista respecto de la posibilidad de una *superación*, una *Aufhebung* en el sentido más o menos hegeliano de esa palabra, de los conflictos más básicos y estructurales de lo que acá se ha llamado "la condición humana". Para Freud, tanto como para Lacan después, esa "condición" del sujeto (humano) tiene que ver con cosas como la *repetición*, la constitutiva *falta* (que no es "culpa", pero se parece: en el alemán de Marx y Freud la misma palabra, *Schuld*, se usa para las dos cosas; y también en castellano decimos "estar en falta"), la *castración* o la *pulsión de muerte*. Y todo eso afecta decisivamente al orden de la sociedad y la cultura, y a sus posibilidades de una transformación verdaderamente *radical*, que vaya a las "raíces del Hombre", como pensaba Marx.

Basta leer un texto tan canónico en este sentido, como es el titulado "El malestar en la cultura", para advertir que ese título, al menos como ha sido traducido en castellano, es en verdad imperfecto, o incompleto. Porque la consecuencia necesaria que uno saca de ese texto no es que hay un malestar *de* o en la cultura –mucho menos "histórico", en el sentido de transitorio–, sino que la cultura *es*, para los hombres, un *mal-estar* estructural. La cultura es constitutivamente ese malestar sin que, sin embargo, sin ella pudiera ni siquiera existir la posibilidad de algo llamado "humanidad". Es decir: cosas como la Ley, o la "represión" (en sentido estrictamente psicoanalítico, no "policial"), o incluso las instituciones –que desde luego funcionan con esa articulación entre Ley y represión– sencillamente se *soportan* porque sin ellas las pulsiones llevarían, en el límite, a la "guerra de todos contra todos", que es la condición "tanática" "natural" para los hombres. Hay en Freud pues una suerte de hipótesis "hobbesiana", de un hondo pesimismo respecto de cualquier posible "felicidad" para los hombres en tanto colectivo. Es cierto que también está Eros, la "pulsión de Vida", que lucha contra "Tánatos", la pulsión mortífera. Pero, a la larga, es Tánatos la que lleva todas las de ganar.

Este profundo escepticismo, radicalmente *antiutópico*, como alguien ha dicho respecto de Freud, por supuesto que no significa en absoluto que Freud sea lo que habitualmente se llama un reaccionario. Como hombre ilustrado del siglo XIX, estaba sin dudas a favor del, pongan todas las comillas correspondientes, progreso, a favor de la justicia social, de la no explotación de los hombres, etcétera. Aunque, recordémoslo, a diferencia de lo que sucedió

con Marx, Freud (muerto en 1939) tuvo tiempo de presenciar los horrores de la Primera Guerra Mundial y el inicio del nazismo en todas sus expresiones, así como la catástrofe de esa civilización europea "progresista" del siglo XIX. Todas buenas razones para ser pesimista. Pero, permítanme repetirlo, eso no lo transformó en un reaccionario, como sí sucedió con otros igualmente inteligentes de sus contemporáneos. Incluso, uno podría hipotetizar que no era contrario (aunque sí escéptico respecto de su posibilidad) a algo que genéricamente pudiera llamarse *socialismo*. En tanto, eso sería para él –estoy haciendo una hipótesis un tanto arriesgada, por supuesto– significaría para él, ese socialismo, algo así como la posibilidad de retirar una pantalla: una pantalla "económica", que impide ver cuáles son esos conflictos básicos y fundantes de la condición humana, o de algo que pudiera llamarse la naturaleza humana, luego de que presumiblemente se pudieran eliminar el hambre y las formas más extremas de opresión e injusticia, que por ahora funcionan como "tapaderas" de los problemas, digamos, *ontológicos* del Hombre como tal. Pero, podemos volver sobre esto si hay tiempo después. Quiero avanzar ahora más específicamente o en un terreno más puntual si ustedes quieren, más acotado, sobre esto que empecé por llamar un poco provocativamente, la incompatibilidad en estos terrenos, entre el marxismo y el psicoanálisis.

Diría para empezar una obviedad: que el descubrimiento por Freud del inconsciente (de lo que Freud llama el inconsciente, quiero decir; por supuesto, el término es muy anterior a Freud y es usado desde muchísimo antes, muy notoriamente por el romanticismo alemán y ese tipo de corrientes, pero aquí me refiero al descubrimiento por Freud de lo que él llama inconsciente), a partir de eso, digo, se vuelven indisolublemente problemáticas, por no decir casi imposibles, nociones o expresiones vulgarizadamente marxistas como la de *conciencia de clase* o más aún, la de *falsa conciencia*, para hablar por ejemplo de la ideología. También sobre esto me gustaría después permitirme decir algunas cosas más.

En tren siempre de extremismos, me atrevería también a proponer que el marxismo del siglo XX, por lo menos ese marxismo llamado "occidental" –un epíteto que popularizó Perry Anderson, pero que le debemos a Merleau-Ponty–, ha necesitado del psicoanálisis para rellenar sus baches en el terreno de una teoría de la subjetividad y, por lo tanto, de la ideología, así como de la

"alienación". Mientras que el psicoanálisis no parece haber necesitado con la misma intensidad del marxismo, porque su punto de partida, tanto como su punto de llegada, es radicalmente diferente e inconmensurable con el del marxismo, siempre en estos términos en que por ahora estamos hablando, y por lo tanto no lo necesitaba –en términos estrictamente teóricos, digo: otra cosa son las preocupaciones sociales o políticas de los psicoanalistas como personas. El psicoanálisis, en su propio registro, es *en sí misma* una teoría "subversiva". El rechazo, la censura o la represión (ahora sí también en términos "policiales", aunque no únicamente) que sufrió en sus inicios no era "arbitraria" ni simplemente producto de la ignorancia –aunque aquellos poderes que la ejercieron no necesariamente *sabían* por qué lo hacían realmente, y por eso se agarraban de epifenómenos como la sexualidad infantil, y cosas por el estilo.

El psicoanálisis es una teoría –por ahora digo teoría, o discurso, o dispositivo discursivo– que opera lo que célebremente Lacan ha llamado una *subversión del sujeto*, de ese sujeto cartesiano o kantiano, etcétera, del cual el marxismo, *hasta cierto punto*, todavía depende. Y subrayo "hasta cierto punto", porque quisiera poder mostrar que hay, sin embargo, una potencial subversión del sujeto también en el marxismo, si bien en un registro muy diferente.

No obstante, y pese a todas estas incompatibilidades que estamos enunciando, se han hecho, como es notorio, muchísimos intentos de articulación, y ciertamente que muchos de ellos han resultado extraordinariamente productivos.

Dejo de lado el clásicamente llamado *freudo-marxismo* de Wilhelm Reich y sus similares, me parece una corriente de pensamiento plagada de gravísimos errores y reduccionismos, aunque puede tener sus aspectos valiosos en otros sentidos. Pero dejando, insisto, de lado esa corriente muy específica, por supuesto está todo lo que podría llamarse la escuela althusseriana y en vínculo conflictivo con ella, la antropología llamada estructural, de Lévi-Strauss. Pero antes aún, la escuela de Frankfurt, por cierto, muy en particular, Benjamin y Adorno (si bien el que más explícitamente ensayó la articulación fue Marcuse, pero como una prolongación más inteligente del propio "freudo-marxismo"), y a pesar de sus ambivalencias frente al psicoanálisis me animaría a nombrar a un archiadversario de Althusser como es Sartre. Y en una vía paralela, acá ya me estoy tomando un atrevimiento un poco más injustificado porque casi nunca cita ni a Marx, ni a Freud, el insospechado

Heidegger. No tan inaudito como nombre si uno piensa en la indudable y decisiva influencia de Heidegger también sobre la teoría de Lacan.

Quiero decir que han existido y han sido fundamentales para el mejor pensamiento crítico del siglo XX estos intentos de articulación y, personalmente, pienso que es absolutamente imprescindible continuar por esta vía. Pero entonces ¿cómo compatibilizar –sería la pregunta retórica en el sentido más fuerte del término, quiero decir que estoy intentando no atribuírsela a ustedes– ¿cómo compatibilizar esta necesidad que acabo de nombrar con la incompatibilidad entre ambas teorías que creíamos poder identificar recién? Tengo una hipótesis de respuesta muy sencilla: No se trata de compatibilizar absolutamente nada. No se trata, sobre todo, de compatibilizar estos objetos de análisis, estas posiciones ante el mundo histórico-social y estos contenidos temáticos o, mucho menos, políticos. En todo caso se trataría, si esto fuera posible, de pensar *desde* el marxismo y el psicoanálisis, de pensar "marxistamente" y "psicoanalíticamente", siguiendo esas vías paralelas y sus posibles puntos de intersección más o menos contingentes.

Me alegro, dicho sea de paso, de que aquí se haya pronunciado esa palabra, *contingencia*, que. por supuesto. no quiere decir exactamente algo azaroso o casual, sino que para mí quiere decir, aproximadamente, *lo in-determinado de la determinación*, aunque suene como un *oxímoron* (y lo es, en cierto modo). Lo indeterminado de la determinación sería algo así como aquello que la determinación no podía prever, pero que una vez producido se *incorpora* a la determinación de modo tal que ahora ella "determina" de otra manera. Lo contingente, entonces, de un indeterminable *encuentro* marxismo/psicoanálisis, encuentro *porque*, y *al mismo tiempo que*, es separación, como en esa "*Y*" que es tanto diferenciador como copulativo (valga el término). Esos puntos de intersección más o menos contingentes, procurando atender a sus notables analogías, en la lógica o en la mecánica de construcción de lo que, apelando por supuesto a una metáfora marxista e incluso específicamente althusseriana, me permitiré denominar sus *modos de producción*... ¿de qué cosa? En una versión anterior de estos apuntes había puesto "modos de producción de conocimiento". Me arrepentí y lo reemplacé por "modos de producción de ciertos *efectos de verdad*". Y ya veremos enseguida, espero, por qué hago esta distinción.

¿Dónde podrían reconocerse los *puntos de anclaje*, digámoslo así, de esta analogía entre los respectivos –permítanme por ahora usar provisoriamente esta idea– de los respectivos modos de producción de verdad?

Primero, siempre para empezar por las cosas aparentemente más obvias. El marxismo y el psicoanálisis no son teorías puras, cuyas hipótesis "puramente" teóricas tengan que ser aplicadas a experiencias de laboratorio o campos de experimentación cualquiera para ser validadas o refutadas, y donde por lo tanto hay una originaria *exterioridad* y *anterioridad* de las hipótesis respecto de su comprobación empírica. Ambas, sigo diciendo una obviedad, son inseparables de una *praxis*. Ambas son, para decirlo muy althusserianamente, una *teoría de la práctica* donde la teoría no garantiza de antemano la correcta práctica, sino que la primera está permanentemente informada y replanteada por el desarrollo de la segunda.

Esto que parece fácilmente enunciable constituyó en su momento una verdadera revolución epistemológica que altera absolutamente el estatuto tradicional de pensamiento sobre la "cientificidad". Pensemos solamente en la famosa –y tan frecuentemente mal entendida, producto de un *malentendido* – Tesis XI sobre Feuerbach: ¿no hay allí, en efecto, un criterio epistemológico radicalmente *nuevo*? Y no, entendámonos, porque Marx lo haya estrictamente *inventado*: en verdad, transformar la realidad para poder interpretarla –y viceversa, interpretarla para transformarla–, conocerla *porque* se la transforma y recíprocamente, es lo que ha hecho siempre la ciencia (de otra manera no se podría entender la función del "experimento"). Solo que ahora Marx viene a desnudar el hecho de que siempre fue así, pero que la división del trabajo (manual/intelectual, para nombrar la más básica) había escamoteado esa evidencia. Pero hay algo más: reponer esa evidencia significa al mismo tiempo que la realidad no es "lo que es", sino también –y esta inspiración sin duda Marx la obtiene de Hegel, aunque "poniéndolo sobre sus pies", como él mismo decía– lo que será mediante su transformación activa, mediante una *praxis* que ya opera en el presente apuntando al futuro.

Ahora bien: ¿hace esto del marxismo una "ciencia" en el sentido convencional, o incluso "clásico", del término? Yo recuerdo –hace de esto muchísimos años– haberle escuchado decir una cosa fantástica a Oscar Masotta. Él decía que cuando alguien se pregunta, cuando alguien *cuestiona*

si el psicoanálisis (y yo creo que esto que él decía del psicoanálisis podría animarme a extenderlo al marxismo), si el psicoanálisis es una ciencia, más bien habría que preguntarse, decía Masotta, *qué es una ciencia después del psicoanálisis*. Quiero decir, qué significa haber repensado tan radicalmente el problema del conocimiento y de la verdad y en relación a estas dos cosas, por supuesto el problema del *sujeto* de esa "verdad". En este sentido decía yo que también el marxismo supone, en su propio territorio, una "subversión del sujeto": por una parte, porque ese "sujeto" es pensado como *colectivo*, como el sujeto *social*, y no "individual", de una *praxis*. Y por otra, porque ese sujeto colectivo no es un sujeto "preexistente" o "trascendental", es decir abstracto y a-histórico, como el de Descartes o el de Kant (aunque sobre Kant habría que hacer mayores especificaciones, que ahora nos llevarían muy lejos), sino un sujeto que *se construye a sí mismo* en el propio curso, en el propio devenir, de su *praxis transformadora*.

Segunda cosa: puesto que no hay separación entre teoría y práctica para estos discursos, no la hay tampoco entre sujeto y objeto en el sentido filosófico-epistemológico tradicional. Por eso hace un rato yo me preguntaba, o mejor, yo discutía en voz alta conmigo mismo que se pudiera, para ellos, hablar de objetos de estudio o de análisis o lo que fuera. Algo, desde ya, que de otra manera viene discutiéndose al menos desde la distinción clásica neokantiana entre ciencias *nomotéticas* (las ciencias "naturales") e *ideográficas* (las "humanas") y demás. Sabemos que este *"ideografismo"* es un rasgo de las ciencias humanas y sociales en general; esas ciencias, esas disciplinas o esos discursos donde el objeto es al mismo tiempo el sujeto: son humanos estudiando a otros humanos, o incluso a sí mismos, si es que pertenecen a la sociedad que están estudiando. Sin embargo, las ciencias sociales y humanas –sobre todo en sus vertientes "positivistas", "funcionalistas" y similares– siguen hablando de "objetos de estudio" como si el sociólogo, el antropólogo o el economista fueran patólogos inclinados sobre la mesa de disección.

Pero me parece que el criterio de la *praxis* produce, incluso en el seno de esta última cuestión, una ruptura fundamental. Me voy a permitir decirlo así porque tengo que avanzar lo más rápidamente que pueda: son los sujetos de la *lucha de clases* los que se "autoanalizan" en la praxis teórica marxista. Así como es el "paciente", que no por azar Lacan propone llamar *analizante*

–dándole así un carácter *activo*, mientras que "paciente" remite a una *pasividad* –, el que "trabaja" en el proceso analítico, el que –a sabiendas o no– se pregunta por, indaga a, la "verdad" que se le había escapado hasta entonces.

Tercero: como ya dijimos respecto del marxismo, y ahora lo decimos respecto del psicoanálisis, los llamados "sujetos" de esos modos de producción de verdad, son sujetos colectivos y no individuales. Aquí me parece que habría que despejar dos obstáculos para aceptar esta proposición. Uno, respecto del psicoanálisis y otro incluso respecto del marxismo.

Primero, respecto del psicoanálisis. La pregunta inmediata es ¿cómo es esto, el sujeto del psicoanálisis no es acaso el individuo o, en todo caso, si se quiere decir así el *inconsciente* de cada individuo? Respuesta: no. Como el lenguaje, el inconsciente –que, como dice célebremente Lacan, "está estructurado como un lenguaje"– no es de nadie. No es "subjetivo" en el sentido en que se usa vulgarmente esa palabra, mucho menos es "individual"; en todo caso se podrá decir que es *trans-individual*, o mejor todavía, *trans-subjetivo*. Y no es individual al menos en dos sentidos. Por un lado, es algo –más técnicamente expuesto si quieren ustedes– que ocurre *entre-dos*, en la situación analítica "transferencial". Por otro, en un sentido cultural más genérico, es algo que se constituye en relación a eso que también Lacan llamaba un gran Otro con mayúscula. Llámeselo lugar del código, del lenguaje, de lo simbólico, etc., etc., en todo caso una conformación social-histórica colectiva, inconsciente, pero colectiva. Lo cual, no significa de ninguna manera hablar de un "inconsciente colectivo": esa jerga junguiana no entra en absoluto acá en consideración, aunque nos sirve para aclarar rápidamente otra cuestión: el Inconsciente del psicoanálisis no es, como creen a veces los junguianos, una especie de *depósito* o de "reserva" de arquetipos, símbolos o contenidos de alguna clase. El Inconsciente psicoanalítico es una *lógica,* en el sentido amplio pero estricto de una serie de *operaciones* (condensación, desplazamiento, inversión en lo contrario, dialéctica entre representación "de palabra" y "de cosa", etcétera) que simplemente *funcionan*. Como también dice en alguna parte Lacan, el Inconsciente no *consiste* (en estos o aquellos contenidos) sino que *insiste* (con sus operaciones "lógicas").

Los "contenidos" que producen o de los que se sirven esas operaciones son contingentes –en el sentido que decíamos hace un rato– y quizá en cierto

modo se pueda decir que son "históricos" (la gente, obviamente, no sueña hoy con las mismas cosas que hace cinco siglos, no comete los mismos *"lapsus"*, y así). Pero lo que *no es* "histórico", sino "estructural", es la *repetición* permanente, el *eterno retorno* (para decirlo a la Nietzsche) de esas operaciones, que son las mismas para *todos* los sujetos de una cultura –y es aquí que se demuestra pertinente la conexión con la antropología llamada "estructural" de Lévi-Strauss, aunque todo esto puede ser discutible desde otros puntos de vista.

Respecto del marxismo, nadie negará por supuesto que el sujeto del *modo de producción de verdad* marxista es un sujeto colectivo. ¿Quién es ese sujeto? Obvio, señores, se nos dirá: el proletariado. Y bien: *¡No!* –y ya ven ustedes como acá me pongo inadmisiblemente "herético"–, hay un "sujeto", pónganle ustedes todas las comillas que quieran acá, que es en términos lógicos *anterior*, que es impersonal, que es anónimo, tan "anónimo" como el lenguaje y como las operaciones del Inconsciente, y que se llama... *lucha de clases*. Es decir, el sujeto *originario*, si puedo llamarlo así, del marxismo es una *acción*, una *praxis*, una práctica social frecuentemente "inconsciente", al punto de que Fredric Jameson ha podido llamarla el *inconsciente político* de la historia. Una acción, una práctica, que *produce* sujetos colectivos.

Es decir –y sé que sigo hablando muy rápido–: no es que hay sujetos ya previamente constituidos (burguesía, proletariado, etcétera) que entran en lucha. O, mejor dicho, los hay solo como "hechos" sociales inertes, en un sentido más o menos durkheimiano: como una *estratificación* de categorías socioeconómicas definidas "sociológicamente" por la propiedad/no-propiedad de los medios de producción, todo eso que ustedes ya saben. Pero "subjetivamente" –en el sentido de esa "subjetividad" colectiva de la que venimos hablando– es la *lucha*, o sea la *relación* (conflictiva, pero relación al fin) entre esas "categorías" la que hace que ellas se *transformen*, se "autoproduzcan", como sujetos. Es ella la que produce sujetos colectivos, ya sea que estos se reconozcan o no en su propia práctica. Con esto estamos enunciando no solamente pero sí *también*, una proposición metodológica básica para abordar el estudio de la realidad: no hay en ella elementos previamente definidos y autoproducidos desde siempre ("sujetos cartesianos", por ejemplo) que después, vaya a saber por qué, se ponen en relación entre sí: es al revés, es la *relación* la que les da a esos elementos su lugar y su "identidad". En el marxismo,

como decíamos, es la lucha de clases –que es una “relación”– la que define el lugar y la “identidad” (política, ideológica, etcétera) de las clases, más allá de lo que llamábamos su “inercia” sociológica.

Esto implica, aproximadamente, eso que Lukács (retomándolo a su manera de Hegel) llama el pasaje del *en-sí* al *para-sí*. Pero con una diferencia radical, una absoluta *discontinuidad*, diríamos, entre ambos sujetos “en lucha” (y al decir “ambos” estoy por supuesto haciendo un esquema ultra simplificado, pero es solo para que se entienda rápido): ese pasaje es algo que le sucede (o no, pero es en él donde puede suceder y donde importa que suceda) al *proletariado*. La burguesía –o, para ser más exactos, la *posición* burguesa, pues aquí no se trata solamente de una pertenencia empírica “inerte” a la clase que sea– es *desde siempre* un *para-sí:* ella no tiene que “construirse” su “subjetividad”, la tiene asegurada de antemano por la lógica general de sus intereses de clase. El proletariado, en cambio, cuya posición inicial *también* es genéricamente “burguesa” (recordemos lo que decía Marx a propósito de que la ideología dominante para toda la sociedad es, en principio, justamente la de la clase dominante) tiene que, digamos, *revolucionar* esa posición: hacerla girar 180 grados sobre sí misma, o algo así. Y eso no es un mero problema –aunque estas cosas tengan su importancia– de “educación” o de abstracta “toma de conciencia”: solo puede ser consecuencia de una *práctica* (la lucha de clases) en conjunto con la *teoría* de esa práctica. Claro está que esta última es de la máxima importancia: es siempre conveniente (por no decir imprescindible) que alguien que se proponga transformar radicalmente el capitalismo se sepa *El Capital*. Pero este “saber”, por sí solo, no garantiza ninguna transformación. Creer lo contrario sería caer en la ilusión “iluminista” de que basta con la *educación* para transformar la realidad. No pretendo con esto negar que el “saber” sobre la realidad es *ya* una cierta transformación –puesto que contribuye a alterar la relación “simbólica” (con sus componentes ideológicos) del sujeto con su entorno. Solo digo que requiere de la otra pata que completa la Tesis XI sobre Feuerbach.

Cuarto: por definición entonces, los dos sujetos, el del marxismo y el del psicoanálisis, son sujetos *divididos*, y más aún: son el producto o el efecto de esa división constitutiva, de esa fractura, de esa “falla” (como quien dice: “falla geológica”) de la realidad en la cual emergen. El sujeto del psicoanálisis

está "estructuralmente" dividido entre su "conciencia" y el Inconsciente, el sujeto del marxismo por la brecha entre su *en-sí* y su *para-sí*.

Quinto, sobre lo cual quisiera extenderme en el tiempo que me queda y que estoy seguro me va a ser controlado con toda la estrictez que corresponde: se refiere a lo que posiblemente sea el lugar de intervención de mayor pertinencia del psicoanálisis sobre el universo de lo político y en particular desde una perspectiva marxista. Y que es, por supuesto, el de la llamada *crítica de la ideología*. Algo que, ustedes comprenderán, deviene lógicamente de todo lo anterior, en tanto una función central de lo que se suele llamar la "ideología dominante" (o, si prefieren la jerga gramsciana, la "hegemonía" ideológico-cultural) consiste en *impedir*, o en obstaculizar lo más posible, aquel pasaje al *para-sí* del proletariado (cosa, digámoslo con tristeza realista, en la que hasta ahora han tenido bastante éxito). Y no hace falta aclarar, a esta altura, que nada de todo esto es necesariamente *consciente*. No es que hay un grupo conspirativo de "ideólogos" (como se los llamaba en el siglo XVIII) que se pone a pensar cómo impedir el *para-sí* del proletariado y demás. Esto también puede existir, evidentemente. Pero lo realmente decisivo es que es la propia *lógica estructural,* una vez más "anónima" y en buena medida espontánea, de la ideología dominante la que funciona así.

Desde ya aquí estamos en territorio plenamente althusseriano, aunque no en modo alguno únicamente althusseriano. Pero permítanme introducir muy brevemente el tema. No hay en Marx, como sabemos, una teoría de la ideología consistentemente desarrollada. Las referencias explícitas que podemos encontrar al menos en sus textos o en sus trabajos más conocidos, son, además, yo diría, bastante cuestionables o insatisfactorias. Por ejemplo, la metáfora visual... (perdón que me haya interrumpido, pero observo de pronto que yo había querido anotar acá la metáfora visual y escribí la matáfora visual, lo cual está muy bien porque las metáforas sabemos que pueden ser bastante mortales). Digo, la metáfora visual de la *camera obscura* en *La ideología alemana* o la metáfora arquitectónica, como se la ha denominado, de la base y la superestructura, notoriamente en la *Introducción* de 1857 y en otros lugares.

¿Por qué son para mí insatisfactorias estas metáforas? Tengo muy poco tiempo, pero déjenme solamente enunciar dos o tres cosas:

1) Ambas producen el efecto de una relación de *exterioridad* entre la "base" y la "superestructura", cuando la imbricación es mucho más complejamente "trabada".
2) Ambas suponen –pero especialmente, claro, la imagen de la *camera obscura* –un resultado de "reflejo invertido" para la superestructura, en particular la ideológica, y por lo tanto de *"falsa conciencia"*; pero entonces ¿hay una conciencia "verdadera"? Desde el psicoanálisis esto es, por supuesto, insostenible.
3) Finalmente, todo lo anterior implica necesariamente la idea de que hay una "deformación" ideológica que por así decir afecta "psicológicamente" a los sujetos, que estarían percibiendo *mal* la "realidad objetiva". No digo, desde luego, que esto no pueda suceder; pero justamente, esta *no es* la especificidad de una teoría marxista-psicoanalítica de la ideología. Si recuerdo bien, en alguna parte Slavoj Zizek, siguiendo a Althusser y también a Lacan, dice que la ideología no consiste en que yo perciba falsamente una realidad "verdadera", sino en que yo perciba correctamente una *realidad falsa*. ¿Cómo se explica esta paradoja? Habría que leer con atención el capítulo I de *El Capital* de Marx, muy en particular la famosa sección sobre el llamado *"fetichismo de la mercancía"*. Allí es donde yo creo que puede encontrarse sí una muy consistente teoría marxista de la ideología (aunque el propio Marx no use allí este término, que yo recuerde). Allí descubriríamos que lo que sucede en la sociedad de clases, y en especial para nuestro caso en la sociedad capitalista, es que hay una *parte de* la realidad –por ejemplo, ese "detalle" que Marx llama *plusvalía*, y que explica en última instancia el funcionamiento de la *totalidad* del sistema– que queda oculto; es un *plus de* "real" que es *negado* por la "realidad" visible. Se trata, pues, de que la ideología está inmediatamente *inscripta* en la realidad "objetiva" misma del capitalismo, un poco como si dijéramos (y esta referencia no es caprichosa) que el *síntoma* neurótico o como se llame está inscripto "objetivamente" en los procesos psíquicos de cualquier sujeto. Lo cual me permite de paso formular otra –menos que una hipótesis– *ocurrencia* que ahora no estaría en condiciones de argumentar: tal vez uno de los secretos de la enorme eficacia de la ideología burguesa –y del capitalismo en sí mismo– sea que estamos en el modo de producción que, por su propia lógica de funcionamiento, mejor permite "abrochar" sus necesidades al Inconsciente de sus sujetos sociales.

Porque, en efecto, conviene recordar entre paréntesis que para Lacan este es el gran descubrimiento de Marx, a tal punto que se atreve a decir que Marx es el descubridor de la teoría psicoanalítica del síntoma. Esta ya no es una metáfora, ni visual ni arquitectónica, sino una construcción *topológica* como la tópica freudiana a la que hacía mención Susana, que afecta la percepción objetiva y no solamente subjetiva de una relación entre espacios tanto materiales como simbólicos, digámoslo así, que podemos denominar –como lo hace Marx– como la esfera de las relaciones de circulación e intercambio, por un lado, y la esfera de las relaciones de producción, por el otro. La lógica plusvalía/fetichismo de la mercancía, en efecto, desplaza (aunque no *oculte* estrictamente, como veremos) la *conexión* entre esas dos esferas, haciendo aparecer la ganancia del capitalista como un efecto directo del intercambio (del "mercado"), cuando allí, como explica Marx, es solo donde se *realiza la* diferencia, pero no donde se *genera*, que es en la plusvalía obtenida en la esfera de las relaciones de producción.

Y es también para mi gusto absolutamente pasmosa, la analogía entre el razonamiento de Marx aquí y el de Freud en ese brevísimo, pero densísimo artículo de 1927 consagrado precisamente al fenómeno del fetichismo. Así se llama el artículo: "El fetichismo". Quiero decir, hay acá una matriz básica que, siempre en términos objetivos, revela el fenómeno de la parte que le falta al todo. La parte "plusvalía", tiempo de trabajo no remunerado en Marx. La parte, órgano sexual masculino ausente en la castración, falo materno cuya falta es *negada* por el fetichista de Freud, lo que fuera. Esas "partes" –es importante entender esto– no están *escondidas* en ningún sótano inaccesible. Cualquiera puede fácilmente percibir la "esfera de las relaciones de producción", aunque no sepa que se llaman así: todos hemos visto alguna vez (aunque sea en una película, digamos *Tiempos modernos* de Chaplin) una fábrica, los obreros trabajando en la línea de montaje, lo que sea. Simplemente, sucede que cuando estamos inmersos en el universo fetichizado de las mercancías, es como si nos "olvidáramos" de eso, y actuamos como si (sigo citando a Marx) las mercancías hubieran llegado mágicamente al mercado, y se "relacionaran entre ellas" como seres vivientes dotados de voluntad propia. Es decir: lo *sabemos*, pero actuamos como si lo que sabemos no existiera. Como le pasa al fetichista –ahora cito a Freud– retenemos la *percepción*, pero perdemos la *memoria* de

cómo hemos obtenido esa percepción. Ese es el íntimo funcionamiento de la ideología: el "Ya lo sé, pero aun así...", como titula Octave Mannoni su conocido artículo sobre, justamente, la "(re)negación" fetichista.

Como ustedes ven, son "objetos" y finalidades inconmensurables lo que hay entre ambas teorías. Sin embargo, el modo de producción del efecto de verdad que tienen el razonamiento de Marx y el de Freud en estos dos casos es, insisto, llamativamente similar. Es decir, algo que revela lo (re)negado de la plusvalía en el caso del marxismo y lo (re)negado de la castración en el caso de Freud. En términos "subjetivos", pero ya sabemos de qué clase de sujetos estamos hablando, ni más ni menos que el efecto de *reconocimiento/desconocimiento* de Althusser. Desconocimiento/reconocimiento simultáneos y mutuamente condicionantes por supuesto: mal podría reconocerme yo, en el lugar que supuestamente me corresponde para la ideología dominante (el de sujeto libre que vende su fuerza de trabajo y es equitativamente remunerado, o el de ciudadano "universal" que es igual a todos los otros ante la Ley o el Estado, y así) sin *des-conocer* que estoy siendo explotado, castrado, pongan ahí lo que corresponda. La cuestión paradójica de esta matriz es que el Todo, esa "totalidad" que también se mencionó aquí, solo puede ser ideológicamente eficaz, solo puede presentarse a sí mismo eficazmente, como tal "todo" armónico y simétrico, precisamente porque le falta una parte. La crítica de la ideología aquí consistiría sencillamente (como si fuera tan sencillo) en la restitución de ese conflicto irresoluble entre la parte y el todo. Irresoluble o por lo menos no resuelto ni resoluble en las condiciones dadas hasta hoy.

Este, decíamos, es un modo de razonamiento y de producción de efectos de verdad que no solamente encontramos en Althusser –si bien creo que sabemos que no solamente está en Althusser porque Althusser nos enseñó de alguna manera a encontrarlo en otros que no son Althusser. Pero me atrevería, otra vez no tengo tiempo de desarrollarlo acá, pero me atrevería a decir que la famosa noción de la *mala fe* en *El Ser y la Nada* de Sartre está muy emparentado con esto. Recordemos el ejemplo sartreano del mozo de café que solo puede realmente ser mozo de café porque *actúa* –en el sentido "teatral" de la palabra– de mozo de café: es decir, solo puede llegar a la "verdad" mediante una *ficción*. Ya vuelvo en seguida sobre esto. También el concepto, desde luego, de *pensamiento identitario* en Adorno –la idea de una perfecta

identidad entre el Concepto y el Objeto, donde se deja de lado la "particularidad concreta" del objeto (para Marx, el objeto "fuerza de trabajo", que la ideología burguesa trata como si fuera una mercancía como cualquiera, bajo el régimen de un *equivalente general* que aquí hace las veces de Concepto abstracto)– está emparentado con esto, como lo está la ya citada formula *renegatoria* del "ya lo sé, pero aun así" (todos sabemos que hay "relaciones de producción", así como sabemos que la madre no tiene falo, *y sin embargo*...) de Octave Mannoni en *La otra escena* , ya más cerca del psicoanálisis estricto, también está en el mismo registro. Y –acá viene el escándalo– lo está asimismo la noción de Verdad en Heidegger, por lo menos en un cierto Heidegger.

Sobre esto, necesito ya para ir terminando, un par de palabras. Estamos hablando de un funcionamiento objetivo de la dimensión ideológica que produce efectos materiales sobre la realidad. Tanto en el marxismo como en el psicoanálisis solo una *praxis* transformadora podría producir un efecto de verdad que, en términos heideggerianos, "des-oculte" ese conflicto renegado. Ese conflicto *des-conocido* que está en el origen mismo de la apariencia –"apariencia" no en el sentido de "mentira", sino en el de la forma de *presentarse a sí mismo*– de lo real. Efectivamente, por lo menos en el seminario sobre Parménides –no solamente ahí, lo primero que voy a decir inmediatamente es Heidegger A B C, pero en especial en ese seminario sobre Parménides– la cuestión tiene una inflexión muy especial y que a mí me sorprendió mucho. Heidegger, como es sabido, propone traducir la palabra griega *Alétheia* (que se traduce en general como simplemente "verdad") como *desocultamiento*: *"Alétheia"*, estrictamente, significa algo así como *"Des-olvido"* (que no es lo mismo que simplemente "recuerdo" o "memoria", que otra vez sería una cuestión subjetiva, lo cual no es la intención de Heidegger).

Quiere decir esto –y ahora si me refiero específicamente a ese seminario sobre Parménides– que la verdad, el *"Ser"* como verdad, no es que está exactamente oculta, sino que hemos "olvidado" que está ahí. La verdad, dice allí, es en esas condiciones la *acción* misma de desocultar. Quiere decir que, igual que en Marx o en Freud, es una *praxis.* Por supuesto, ya lo conocemos a Heidegger, al inquietante, incómodo (siempre es incomodísimo de citar Heidegger, todos sabemos por qué) Heidegger. Por supuesto que en Heidegger esa *praxis*, si se pudiera hablar así en Heidegger, es del Ser mismo,

manifestándose en el "claro" (como se dice "el claro del bosque") de lo que Heidegger llama el *DaSein*, el "ser-ahí" no exactamente del Hombre sino de la existencia (*ek-sistencia*, un "ponerse fuera de sí") del Hombre, etc., etc. Pasemos por alto ahora esto. Lo importante es que esa acción supone una lucha, un *pólemos*, dice él siguiendo esta vez a Heráclito, y utiliza expresamente la palabra *lucha*. Algo así como una dialéctica conflictiva entre el ocultamiento y el desocultamiento, que es en sí misma constitutiva de la noción de verdad, de la noción de *Aletheia,* de la noción de desocultamiento. La verdad, entonces, no es lo oculto, si no lo que lucha para desocultarse. Lo que lucha para desocultar ¿qué cosa? ¿Qué es lo que hay que luchar para desocultar? Justamente, que no hay *nada oculto*. El desocultamiento consiste en revelar que el ser estaba siempre ahí, solo que subsumido y confundido con el mundo cotidiano de los entes (¿son las mercancías "entes"? ¡no me hagan correr para ese lado, que nos vamos a ir demasiado lejos!).

Bueno, ya conocen ustedes toda esa jerga, voy a tratar de traducirlo de la manera más sencilla posible a nuestra cuestión. Con tres cosas: primero, un chiste de Freud, una famosa anécdota muy conocida donde Freud se refiere a aquel señor que despidiendo a un amigo en la estación de tren le dice "me dices que te vas a Leipzig, para que yo crea que te vas a Berlín cuando en realidad te vas a Leipzig". Hay también una cosa que en algún lado dice Nietzsche, que aparentemente era aficionado al boxeo, deporte joven todavía en la época de Nietzsche, y entonces Nietzsche pregunta ¿qué es un buen boxeador? ¿Qué hace un buen boxeador? Bueno, es alguien que amaga a golpear en la cabeza y golpea en el estómago. ¿Qué hace un *gran* boxeador?, amaga a golpear en la cabeza, para que el buen boxeador se proteja el estómago y *entonces* golpea en la cabeza. Pero tiene que dar toda una vuelta para esto, fingir (ficción, *fingere,* así como *finta* en el *box*, todo eso viene más o menos de la misma etimología) que *no* va a hacer lo que quiere hacer, haciéndolo ("sin querer queriendo", como dicen los chicos).

Y Marx en uno de los prefacios de *El Capital* dice, utilizando una de esas metáforas irónicas a las que era tan afecto, que él tuvo que internarse en las espesas y enigmáticas brumas de eso que se llama "el capital" para darse cuenta de que era toda una trivialidad. Esa trivialidad que se llama fetichismo de la mercancía, plusvalía y todo eso que es una trivialidad, dice Marx,

pero que está como "distraída" de la vista por esas espesas brumas (y vale la pena recordar de paso que también Freud basaba su método analítico en esas trivialidades que él llamaba "psicopatologías de la vida cotidiana": sueños, lapsus, pequeños olvidos, etcétera). O sea, para decirlo rápido: la ideología no esconde, no es exactamente cierto que oculta y que esconde, sino que lo que hace es fingir esconder lo que está a la vista –todos hemos visto alguna vez una fábrica, etcétera– lo que debería por lo menos estar a la vista de cualquiera. Hacer crítica de la ideología –si puedo enunciarlo con otra aparente paradoja– no es pues volver "transparente" lo opaco, sino al contrario, mostrar la *opacidad* de la pretendida "transparencia". Mostrar que la ideología, en verdad, solo puede percibirse en sus *efectos* (así como el Inconsciente del psicoanálisis solo puede percibirse en sus *síntomas*), en tanto estos efectos, apareciendo como "transparentes", opacan sus propias causas, así como el intercambio de mercancías opaca el proceso de su producción. En suma: la ideología es una *causa ausente*, como el Dios de Spinoza (a quien Althusser tanto gustaba de remitirse, como sabemos).

La ideología no es en este sentido (por supuesto acá también ya se ha dicho) una *mentira*, no es el régimen de oposición entre verdad y mentira en ningún sentido, ni moral ni ontológico ni "científico", el concepto con que podría entenderse la cuestión de la ideología, sino que en todo caso uno podría decir que es una *ficción,* como la del mozo de café de Sartre. Una ficción no es algo que se opone a la mentira, es un "simulacro" que se confunde con la realidad, pero en la confusión se puede leer lo real de la realidad. No necesito una vez más recordarles a ustedes otra famosísima definición de Lacan que dice que "la verdad tiene estructura de ficción". Ahora bien, siempre dentro de este registro, y tengo dos minutos más, quiero empezar a terminar señalando finalmente otra incompatibilidad, o por lo menos una fuerte problematicidad de la relación entre marxismo y psicoanálisis, al menos si concedemos en hacer de Althusser y Lacan respectivamente, sujetos aceptablemente representativos de esos dos discursos y sus potenciales articulaciones.

Lacan hace, en algún momento de su desarrollo teórico, una oposición muy importante entre *saber* y *verdad*. El saber de la conciencia, digámoslo esquemáticamente así, cumple una función "desplazadora" –que, de nuevo,

no es lo mismo que *ocultadora*– de la verdad del inconsciente. Acá también se mencionó que en un momento determinado y en algunos lugares determinados Althusser hace una muy fuerte oposición entre *ciencia* e *ideología.* La gran pregunta es ¿se podría trazar un paralelismo entre esos dos pares de oposiciones enunciadas así, un poco levistraussianamente binarias, digamos? ¿Se podría trazar un paralelismo? A primera vista, eso parece difícil, si no casi imposible. En este momento de Althusser creo, hasta donde yo puedo entender, que para él la ciencia está del lado de la verdad. Entonces, si esto fuera así, la única permutación posible que nos queda, el último casillero vacío, digamos así, del lado de Lacan, es el de una equivalencia entre la ideología y la verdad. No en el sentido de que la ideología "dice" directamente la verdad, claro está, sino que no puede evitar *entre-decirla* (esta palabra es interesante: en su remisión latina, lo *inter-dicto* es simultáneamente lo *prohibido* y lo *entredicho*). En efecto, cuando Marx hace la crítica de la ideología burguesa –del discurso económico de Smith y Ricardo, pongamos– o cuando el psicoanalista "interpreta" el discurso del paciente, ellos no van a buscar sus líneas de interpretación a *ninguna otra parte* que a esos mismos discursos, a sus *efectos*, limitándose a señalar sus "inconsistencias", o a hacerles preguntas incómodas (¿dónde es que el capitalista genera su ganancia? y ¿de dónde sale eso que usted soñó?).

Quiero decir, retomando el hilo, que, si en Althusser tenemos ciencia/ideología y en Lacan saber/verdad, sin dudas, en Althusser ciencia es *saber* y saber está del lado de la verdad, y si en Lacan la verdad está *entre-dicha* en la ficción –también la ideológica–, entonces en Lacan solo me queda poner la ideología del lado de la verdad, solo que esa verdad "interna" debe ser "des-olvidada", *producida*. Y quizás esto tenga algo que ver con varias cosas que se han dicho acá. Me permito con esto hacer un pequeño gráfico:

Althusser	**Lacan**
ciencia/ideología (saber)	saber/verdad (¿ideología?)

Ahora bien, si aceptamos la identidad de la ideología con la ficción y aceptamos la idea lacaniana de una estructura ficcional de la verdad, quizás pudiéramos hacer verosímilmente esa permutación o esa equivalencia. Pero, a un precio que no sé si estamos dispuestos a pagar. Quiero decir, ese precio sería por lo menos el de la sospecha de que la lucha por la producción de la verdad sea extra-científica, sea extra-epistemológica –al menos en los sentidos en que entendemos habitualmente esas palabras–, que sea exterior a la ciencia y el saber, aunque no en modo alguno, a los discursos de la ciencia y el saber, que son las únicas herramientas que tenemos, salvo, por supuesto, la religión, pero ahí ya nos metemos en un problema inmenso.

Esto –si es que lo aceptamos, aunque sea como hipótesis provisoria– nos precipita, lo admito, en una gran dificultad, porque significaría directamente *eliminar* la oposición ciencia/ideología, que es un pilar de la filosofía althusseriana. Pero tal vez podamos reducir, aunque fuera parcialmente, esa dificultad, si recordamos que hasta aquí hemos estado hablando del Althusser que llamaríamos clásico, el de *Para leer El Capital*, etcétera. Sin embargo, el último Althusser, el del *materialismo aleatorio* –también llamado *del encuentro*– deja, me parece, un resquicio abierto para dar cuenta de un *resto*, por así decir, o un *plus*, que no entrara en la fórmula rígida de la oposición binaria. No tenemos tiempo de desarrollar la cuestión aquí. Por ahora vuelvo sobre mis pasos y sostengo el planteo de que el precio que debemos pagar sea el de una producción de verdad *exterior*, incluso *extraño*, a la ciencia.

¿Estamos dispuestos –sería la pregunta– a pagar ese precio? Es una cuestión enorme, es incluso una cuestión que podríamos llamar *terrible*, pero que por otro lado compromete a lo que Susana llamó “ese impelir a los cuerpos a una desmesura”. Desde luego yo no tengo respuesta que dar para esta pregunta, a lo sumo podría tener una *in-conclusión* muy borgeana. Que es la de que todos los sujetos, los así llamados sujetos, somos personajes de una gigantesca ficción. Como decía hace mucho tiempo Shakespeare, estamos hechos de la materia de los sueños; esta era, por supuesto, una frase, una cita favorita de Borges tanto como de Freud. Nuestro destino en todo caso sería el de la lucha por extraer algunos pocos, modestos, efectos de verdad de la ficción que no podemos dejar de ser. Muchas gracias

Dos entradas para Sartre

(En varios de los textos reunidos en este libro discutimos los aportes de Sartre al llamado marxismo occidental, y al pensamiento crítico en general. Aquí le dedicamos un ensayo exclusivamente a él, para hablar de dos cuestiones específicas: su supuesto "humanismo" –y en ese marco su relación con el psicoanálisis–, y sus reflexiones sobre la ética –y en ese marco sus posiciones explícitas o implícitas ante la cuestión del Mal).

> *Sartre es europeo, pero no tradicional. Él parte de la libertad a la que Europa ha renunciado (...). Esto significa que haya tenido que aprender a renunciar a numerosos honores. La idea de retirarse de Vietnam, de Argelia, de la llamada Francia de ultramar, había ya sido concebida por Sartre antes de que los hombres de Estado comenzaran a hacerse a la idea. Puso a prueba todos los tabúes y ante ninguno se detuvo. Derrumbó todos los "establishments" antes de que esto se convirtiera en una moda. Su irreverencia la ha mostrado incluso en su propio sistema, donde la doctrina de la libertad extrema en sentido metafísico se alía con el marxismo. Se ha burlado de todas las verdades eternas en su propia persona (...). No se ha detenido ante el hecho de que esto albergue una contradicción. Ha intentado ser hasta el final un filósofo que ríe (...). Sartre representa la ilustración radical y fundamental, la negación como único principio, que no es conmovido mientras signifique la conmoción misma.*
>
> Jan Patocka

I. Entre Marx y Freud (es decir, en otra parte)

Los modos de la filosofía dominante en las últimas tres o cuatro décadas (al menos los tributarios del pensamiento que dio en llamarse "postestructuralista") le han recusado a Sartre, con énfasis no siempre bien encaminado, la ingenuidad de su supuesto "humanismo". Para ellos Sartre entraría de pleno en el derribado panteón de los *antropocentristas* que se inaugura con Descartes. Desde el psicoanálisis esa crítica se apuntala con el igualmente supuesto *consciencialismo* que no deja lugar al Inconsciente freudiano-lacaniano. No negamos que algunos de estos señalamientos tengan algún asidero. Pero en lo que sigue intentaremos mostrar que es un serio error incluir a Sartre en un "humanismo" genérico y abstracto.

Empecemos por lo más general: la pregunta por ese Hombre cuya *disolución* (primero en las "estructuras", después en las dispersiones del significante, o lo que fuere) tan enfáticamente se nos ha diagnosticado en los *tiempos postmodernos*. Permítasenos, a este respecto, formular una hipótesis: Sartre está *más allá* –es decir: en *otro lugar*– de esta discusión. En la *Crítica de la razón dialéctica*, como es sabido, Sartre se propone una renovación –y, en el límite, aún una *refundación*– del marxismo, sobre la base de *su* existencialismo. A ese programa lo denominará una *antropología dialéctica*. Mucho antes, en el curso de su no-debate con Heidegger, había definido a ese existencialismo, no muy felizmente, como un *humanismo.* No hace falta abundar, aquí, sobre la importancia de este *malentendido* para lo que fue la feroz campaña estrictamente *anti-sartreana* del llamado "postestructuralismo" francés. Pero, recuérdese la famosa frase que inaugura el monumental libro de Sartre sobre Flaubert, *El idiota de la familia*: "¿Qué podemos saber, hoy, acerca de un hombre?" (1972/1988). No dice *del Hombre* con mayúscula, dice de *un* hombre, con minúscula. El "humanismo" sartreano está virado hacia la búsqueda de la *singularidad*: no es, para nada, ese humanismo *abstracto* del cual los estructuralistas y los pensadores "post" hicieron su *bête noire.* Hay que *no querer leer* para acantonarse en ese "panfleto" un tanto apresurado –y del que por otra parte Sartre en buena medida renegó, aunque nunca impidió que se reeditara: se hacía plenamente cargo de sus "errores"–, y pasar por alto alegremente esa frase contundente, inequívoca, de la *Crítica de la razón dialéctica*, que nos espeta: *El Hombre no existe* (1964). Solo existen –o mejor: pueden esbozar el *proyecto* de

existir– los hombres y mujeres singulares, concretas, confusa pero materialmente encarnadas. Y no se crea ver en esto regresión alguna hacia cualquier clase de "individualismo". Todo lo contrario: es siempre a través del Otro (al mismo tiempo "infernal" y *mediador* de mi libertad) que el *para-sí* podrá construir la propia "individualidad". En el *grupo-en-fusión*, por ejemplo (que, como se sabe, Sartre opone a la *serialidad*), *cada uno* es el "centro" del grupo, pero solo porque están *los otros*; es la "interiorización" del Otro lo que me da mi *exterioridad* respecto de él. No hay aquí, pues, "humanismo" en ninguno de los sentidos convencionales: hay una verdadera *dialéctica* por la cual la plena *singularidad de* los otros "particulares y concretos" producen la mía al hacerla pasar por el "grupo", sin que por ello se pierda la profunda *ambigüedad* de la relación al Otro.

No hay tampoco, por lo tanto, lo veremos, un irreflexivo optimismo respecto de la "Humanidad". El componente de escepticismo radical de *El Ser y la Nada* (el que luego le hará decir al Garcin de *A puertas cerradas* aquello de "el infierno son los otros") no se ha perdido: tan solo se ha vuelto más nítidamente *histórico-político*, sin por ello abandonar un cierto sustrato "ontológico".

Es curioso: allí los (post) estructuralistas erraron el tiro; no entendieron que Sartre, objetivamente, no estaba *frente* a ellos, sino en *otra parte*: Sartre, en cambio, aunque a veces fue excesivamente duro con los estructuralistas –tildándolos de "última barrera burguesa contra el marxismo", y cosas por el estilo–, acertó en lo esencial: advirtió la confusión en que habían caído entre aquel humanismo abstracto que había terminado siendo totalmente reaccionario y aún racista (y al que el propio Sartre había enfrentado con violencia, por ejemplo a propósito de Argelia), y cualquier *otro* tipo de referencia a los hombres singulares, concretos, *vivos*.

No se trata de un humanismo pietista y condescendiente, ni del patetismo de una creencia en el valor intrínseco de una Humanidad genérica y desencarnada. Se trata de cada hombre y de cada mujer, "condenados a elegir" en un universo que no les ofrece otra garantía y otra asistencia que la que puedan extraer de su propia flaqueza, de la propia *escasez* de su Ser. El "humanismo" sartreano es una filosofía del sujeto concreto. Pero no es –en cierto sentido es lo contrario– un psicologismo individualista: en la pregunta por qué se puede saber, hoy, de un hombre, está contenido *todo* lo que se debería poder saber: evidentemente, al menos hasta donde sea posible, su "interioridad" o

su “subjetividad” (aunque estos conceptos, en Sartre, son extremadamente problemáticos); pero también las formas en que su *libertad* es una encrucijada de la Historia, de la sociedad, de la cultura, del pensamiento, del arte, de las ideologías, de las experiencias cotidianas, de la época .

No hay pues en *El idiota* (como no la había en el *San Genet*), en el sentido convencional, “psicobiografía”: en todo caso, hay una *antropología de lo concreto*, un intento de totalización dialéctica, obtenido justamente mediante la preservación del sujeto singular en que se apoya.

Por supuesto: en esa totalización hay, también, “psicología”. Más precisamente: hay ese psicoanálisis existencial que Sartre ha venido intentando definir desde la última sección de *El Ser y la Nada* (1943). Este es uno de los momentos más equívocos del pensamiento de Sartre. Sartre se siente incómodo con el “freudismo”; con el propio Freud también, sin duda, pero con mucha mayor ambivalencia –y el hecho de que haya optado por seguir usando el significante *psicoanálisis* no es un indicador menor de en qué medida para él ese fue siempre un lugar de interlocución privilegiada, no importa cuán conflictiva–: allí está como testimonio su fascinación por *el hombre* Freud, transparente en el extraordinario guion cinematográfico que le dedicó y que filmó John Huston, pero que se detiene exactamente en el momento del *descubrimiento* freudiano del Inconsciente –así como *El idiota* se detiene, por los motivos que sean, en el momento en que “Gustave” –como Sartre llama familiarmente al joven escritor–, a punto de escribir *Madame Bovary*, está por convertirse en “Flaubert”; y ni hablar de su autobiografía *Las Palabras*, que se detiene cuando la madre viuda está a punto de volver a casarse (papilla exquisita para psicoanalistas silvestres, si bien el dato no es menor cuando se piensa que, aunque fuera oscuramente, es en *ese* momento que el adolescente Sartre decide ser escritor): Sartre, pensaríamos, es un escritor de los *umbrales*, que se apasiona por el *proyecto* más que por la *realización*. Es extraordinario que todas sus obras de mayor enjundia (de *El Ser y la Nada* a la *Crítica*, del *San Genet* a *El idiota*, pero también su gran trilogía novelística *Los Caminos de la Libertad*) sean obras *inconclusas*, sean infinitos *works-in-progress*, como diría Joyce. Es como si, a la pregunta por qué podemos saber, hoy... su respuesta fuera: *no-todo*, nunca todo, nunca más que ese proyecto de totalización/destotalización interminable. Sartre es un escritor de *suspenso*: nos queda a nosotros resolver el enigma final... si podemos.

Sea como sea: Sartre ha asumido, desde principios de la década del 40, el riesgo de ensayar la creación de su "psicoanálisis existencial". Con él –pero también con *todo* lo demás que ha venido pensando, incluida su propia versión del marxismo– despliega un método biográfico que no se parece a nada, cuyos monumentos mayores son el *San Genet* y *El idiota*. El cruce de ese marxismo y de ese "psicoanálisis" *vivos*, es lo que Sartre llama *existencialismo*. Puede discutírselo en términos teóricos, puramente "filosóficos". El problema es que el pensamiento de Sartre –y de allí, entre otras cosas, la importancia de su escritura, que es indistinguible de sus ideas– no es pensamiento "puro": es (como el de Marx y Freud, por cierto) un pensamiento de la *praxis*, impensable sin ella. En las categorías de la *Crítica de la razón dialéctica*: del pasaje laborioso, conflictivo, de lo *práctico-inerte* –del mundo experimentado como un mazacote mineral, ajeno e inamovible– a la práctica transformadora del mundo y de sí mismo, de la *hexis* a la *praxis.* Eso se llama *la Historia,* tal como es procesada en la *experiencia vivida* de los sujetos, de las masas, de las clases, de los pueblos, del "grupo en fusión" que pugna por liberarse de la *"escasez"*; escasez material en sentido estrechamente económico, pero también, más "ontológicamente", la escasez de Ser: para ser más precisos, la palabra que usa con frecuencia Sartre es *rareza* (*rareté*): la traducción por "escasez" ha terminado por imponerse, pero casi inevitablemente reduce la idea al plano de la "economía". Pero el Larousse es claro: la entrada *rareté* dice "rareza" / "enrarecimiento" / "rarefacción (del aire)". Y para colmo, sartreano hasta la médula, el diccionario aclara: "La voz española tiene sobre todo el sentido de una *extrañeza*, una *excentricidad*". El "ser humano" no es meramente *escaso*, es *raro*, es *extraño*, sobre todo para sí mismo, al menos mientras dure la alienación serializada, la "falsa Historia" expropiada por los "canallas", los *salopards*. Y es *ex-céntrico*: por su *pro-yecto*, siempre *fuera de sí*, "arrojado".

Se trata también, por supuesto, de una rareza constitutiva de lo real, hasta cierto punto sustraída a la Historia, aunque sometida a ella en sus circunstancias concretas: hay una rareza de la *materia inerte*, que es, como si dijéramos, un límite absoluto, insuperable, para el proyecto humano; es esta rareza la que desalienta cualquier ilusión vagamente utópica en un futuro de plena felicidad. Se ha trabajado poco, que sepamos, sobre esta dimensión ¿cómo llamarla? profundamente *escéptica*, radicalmente *no-creyente*, decididamente

antiutópica de Sartre. No estamos hablando de su ateísmo, de su irreligiosidad –justamente, esto era no mucho más que *desinterés* por la cuestión ("No sé si soy ateo: no me ocupo de Dios, sino del hombre", dijo célebremente), y fue de los pocos temas que casi no lo convocaron (salvo episódicamente: el *Debate sobre el pecado* con Bataille y otros, por ejemplo, y su posterior y un poco apurada descalificación del propio Bataille como "nuevo místico"); por desgracia para nosotros: en nuestra propia época de *retorno de lo reprimido* de lo religioso, de discursos y prácticas de las *guerras santas* (y desde ya no hablamos solamente de las *yihad* islámicas), que parecen haber venido a sustituir a la lucha de clases y las guerras de liberación nacional (las únicas formas dignas de política, para Sartre), en esta época en que la llamada –e indemostrada– "crisis del marxismo" (pero también del estructuralismo y los pensamientos *post*) ha dejado la vía abierta para la proliferación del *discurso ético-religioso* "progresista" (de Lévinas a Derrida, de Marion a Agamben y *via dicendo*) ¡Qué bien nos vendría tener algo de Sartre al respecto! No: el escepticismo, el descreimiento y el antiutopismo de Sartre son de orden estrictamente *filosófico-político*.

Pero, prosigamos. La vertiente hegeliano-fenomenológica de Sartre, lo lleva a oponer, al "determinismo del Inconsciente", que interpreta como *pasividad* –pero también al estructuralismo, así como a la teoría de la *memoria involuntaria* de Bergson y de Proust–, lo que podríamos denominar el *activismo* de la "intencionalidad de la conciencia". Pero la conciencia no es *homogénea:* en sus pliegues anida el conflicto consigo misma, la permanente contradicción de una *no-presencia* ante sí misma, representada, entre otras cosas, por su famosa categoría de la *mala fe*.

Se sabe cuál es una de las razones por las que Sartre tuvo que acuñar ese concepto: para sortear el *impasse* en que lo había metido su confrontación con el psicoanálisis de Freud. La noción de *inconsciente* le parece dejar poco margen, en efecto, para la idea ("moral", digamos) de *mentira*. No lo son, evidentemente, el *lapsus*, el sueño, el síntoma: más bien ellos son el lugar de una *verdad*; tampoco ayudan mucho a delimitar el lugar de la mentira postulados de Lacan como "La verdad tiene estructura de ficción", "La verdad no puede decirse toda", y similares. También Sartre quiere –con toda razón– distinguir lo que llama "mala fe" de la lisa y llana *mentira*. Y lo hace –con igual razón– apoyándose en que: a) la mentira es un hecho de *lenguaje*; b) por lo tanto, es

siempre, sin excepción, un discurso dirigido al Otro. Nadie puede mentirse a sí mismo, salvo que "se tome" como Otro (y he aquí el dilema: Sartre debería aceptar la división del sujeto, cuando todo su proyecto, al menos en *El Ser y la Nada*, se soporta en la irreductibilidad de la conciencia). Lo que se llama vulgarmente "mentirse a sí mismo" es la mala fe, pero no se trata, estrictamente hablando, de una "mentira", sino de una imaginaria coagulación del sujeto en su *en-sí*, que suprime ilusoriamente su *para-sí*: una negación –siempre en el sentido fenomenológico, y no psicoanalítico– del Otro. El famoso ejemplo del mozo de café que solo puede *ser* mozo de café porque *actúa* como mozo de café, lo muestra perfectamente. Solo se puede ser algo porque no se es –porque no se puede quedar reducido a– ese algo: para serlo hay que trascenderlo. Pero el sujeto de la mala fe suspende esa "duplicidad" ante sí mismo, sin por ello ignorarla, un poco como en el juego renegatorio del *Ya lo sé, pero aun así*... de Octave Mannoni. El sujeto "juega" a congelarse en su ser, aunque sabe perfectamente que este es meramente un aspecto de su trascender ese mismo "ser".

Entonces, la mala fe es un drama de la conciencia, igual que la mentira. Pero a diferencia de ella, el sujeto de la mala fe no miente ni *se* miente, puesto que su drama no es *para-otro*. Es "sincero", porque la mala fe ha suprimido al Otro (incluso al "sí mismo como Otro", para parafrasear a Ricoeur) de su conciencia: sencillamente, no tiene a quién mentirle. Repitamos: este es un drama de la conciencia.

Este *conciencia-centrismo* es, por supuesto, un límite para el psicoanálisis freudiano. No obstante, en su propio terreno, Sartre avanza más que Husserl en una dirección peligrosa para la fenomenología tradicional: apoyándose en la dialéctica hegeliano-marxista del *en-sí/para-sí*, la "conciencia" es el lugar de la negatividad –más aún: de la *nadificación*. "Por el Hombre", dice Sartre, "la Nada entra en el mundo". La introducción de la dialéctica hegeliano-marxista del *en-sí/para-sí* no es una operación cualquiera, puesto que lo que "opera" es una decidida antropologización del *DaSein* heideggeriano. El del *en-sí/para-sí* no es un conflicto del Ser, sino del Sujeto. Es, claro, un movimiento que obliga a reintroducir la cuestión del *cogito* y de la "conciencia". Pero con una inflexión decisiva: ahora, la negatividad está en el corazón mismo de lo consciente: es su fundamento. Es la incapacidad "esencial" que tiene el *ser-ahí* de aprehenderse a sí mismo, de estar presente ante sí mismo; tendencia, pues, a

una "huida hacia los espejeos (*miroitments*) de lo múltiple", de la cual –siempre bajo la inspiración heideggeriana, pero con ese nuevo peso antropológico– la inautenticidad y la mala fe es su manifestación más constante.

Sin duda esas categorías de *El Ser y la Nada* están en la línea del *Uno* o el *Ser* heideggerianos. Pero Sartre recusa la fría impersonalidad de esos existenciarios. En el mozo de café, en la "histérica" que se distrae alegremente de su propio deseo, en el homosexual que se parodia a sí mismo para no hacerse cargo del peligro de su elección (recuérdese que estamos en 1943 en la París ocupada por los nazis) Sartre no ve solo modalidades del Ser, sino encarnaduras, en los sujetos concretos, de un *para-sí* que opera como una suerte de quiebre del "congelamiento" del *en-sí.* En efecto: al contrario del *en-sí*, que es el ser como "facticidad" masiva, plena, opaca, el *para-sí*, la falsa "transparencia" de la conciencia, es una fisura, una *falla* (como se dice de un quiebre de la capa geológica), el principio mismo de una ausencia del ser ante sí mismo. Es a través de ese principio de negatividad introducido en el Ser por el conflicto del sujeto consigo mismo que emerge para él la historicidad, es decir algo del orden de una incompletud, de una *falta*. Dice Sartre: "A nadie le está permitido decir estas sencillas palabras: yo soy yo. Solo los más libres pueden decir: yo existo. Y eso ya es demasiado".

En efecto: del "Yo" solo puede decirse que está completo en el último instante de vida: solo allí, dirá Sartre, se puede "trazar la raya y hacer la suma". O sea: el yo (el *moi*) es nada. Y ya antes de *El Ser y la Nada*, en *La trascendencia del ego*, podemos leer esta fórmula asombrosa, que alguna resonancia debe haber tenido en Lacan: "La conciencia que dice *Yo pienso*... no es la misma que la que piensa" (por supuesto, en castellano no tenemos ese *changüí* francés, que permite distinguir el *Je* del *Moi*). En todo caso, esa no-cicatrizable herida que la Nada ha infligido a la "conciencia" a caballo de su "historicidad", es una distancia en continuo desplazamiento respecto de los objetos del mundo. La anulación de esta distancia se paga con lo que Sartre llama la *náusea*. Por ahora, contentémonos con registrar esta otra fórmula asombrosa, más temprana aún, que leemos en *Lo imaginario*, de 1936: "Un deseo", dice Sartre, "no es nunca satisfecho, por el hecho mismo del abismo que separa lo real de lo imaginario".

En fin, mil veces lo veremos a Sartre atacar con violencia las pretensiones "yoicas". La libertad está más allá del Yo, que, si bien en un primer momento

se constituye como objeto de la conciencia, nunca puede ser totalmente aprehendido como tal objeto: "el Yo, por esencia, es huidizo", se puede leer en *El Ser y la Nada*. Y Jean Hippolyte, en su análisis de ese libro, dice: "El yo, que vivo en mi manera de ser-en-el-mundo, este misterio a plena luz, no es el centro de mi conciencia: la conciencia es libertad radical, no coincide plenamente con él, lo ha elegido gratuitamente, puede separarse de él todavía, no puede constituirse prisionera de una esencia inalienable". De allí la angustia constitutiva: si el *para-sí* es libertad absoluta, no puede dejar de angustiarse cuando se refleja en la "mala fe" de su "falsa conciencia".

Hay también, en su cruzada anti-yoica, en su huida de la "interioridad", un fastidio profundamente *político*: Sartre quiere dinamitar el burgués –y, sobre todo, muy pequeñoburgués– centramiento en un Yo estupidizado por la mezquindad individualista, mediocre, fomentada por el capitalismo, aunque no solo por él: "burgués", en Sartre, no es solamente una categoría sociológica, sino, al igual que el Mal, ante todo *ontológica*: "burgués" es una manera de Ser en el mundo , para la cual el mundo es lo que es, y el Yo se pliega a esa "identidad" imaginaria con él. Burgués es el hombre de la identificación con lo práctico-inerte, el hombre de la *hexis* y no de la *praxis*, para retomar las categorías de la *Crítica de la razón dialéctica*. A eso Sartre le opone el *no-Yo* del proyecto, eterna negatividad. En el *pro-yecto* el hombre es arrojado, "e-eyectado" hacia las cosas, fuera del "sí-mismo", ex-centrado del *moi*. Hay un primer momento en el que ese "arrojo" se abisma ante las cosas, en el que el Yo alucina haber alcanzado el Objeto, la Cosa, y allí se encuentra con el Horror: lo real lo aplasta como en un vahído vertiginoso: es –si puedo decirlo así– el momento *ab-yecto* de la náusea. Si logra sobreponerse, sin embargo, el *ab-yecto* se hace efectivamente *pro-yecto*.

En la muy programática novela titulada, precisamente, *La náusea*, Roquentin se libera de ser tragado por las raíces del castaño mediante la escritura: alegoría por excelencia de la constitución del Otro. Alcanzada esa proyección hacia el horizonte, ya no hay repliegue (o "regresión") hacia el Yo. Se ha conquistado la rendija que abre hacia el Otro; y por más infernal que este pueda ser –para recordar de nuevo *Huis Clos*–, al menos no es el infierno del sí-mismo.

Pero el Mal persiste, se reproduce. Ya lo habíamos encontrado a propósito de Genet, y lo acabamos de reencontrar a propósito de Flaubert: Sartre es un

pensador del Mal, que para él es, claro, una categoría que tiene dimensiones históricas, sociales, políticas –el Mal es también la explotación colonial o de clase, la opresión de los *salopards*–, pero ante todo *ontológicas*: el Mal es *constitutivo* del Ser, *et voilà*: hay que aprender a vivir con eso, si bien rebelándose todo el tiempo. No es algo, pues, de lo que nos libraremos por un acto de buena voluntad, por una disposición de la mera "conciencia", ni siquiera por una "revolución", por más radicalmente transformadora (y deseable) que sea. El Mal lo permea todo: incluso –quizá, en un sentido, sobre todo– la literatura. En la literatura, de manera radical y extrema, el *para-sí* se *arroja*, mediante las palabras, hacia las cosas, y más allá: "Hacia el horizonte", dice poéticamente Sartre. Y en las cosas, en el horizonte que es el Mundo, está el Mal. La literatura, pues, implica siempre un *riesgo*.

Y el riesgo, la asunción plena y decidida del riesgo de vivir (de escribir, de hacer historia) es la médula misma de lo que Sartre llama la *libertad:* "La idea que nunca he dejado de desarrollar", dice en una entrevista, "es que, en último análisis, una persona es siempre *responsable* por lo que se ha hecho de él". De nada vale escudarse en las determinaciones del Inconsciente, de la Sociedad o de la Infancia (mucho menos, podemos agregar ahora, en las predicciones de un pleno Bien futuro): ellas sin duda *explican,* pero no necesariamente *justifican,* el haberse transformado en un canalla, en un mediocre, en un cobarde, en un reaccionario, en un fascista, en un opresor de cualquier especie. Este es un núcleo central –no siempre tenido en cuenta– de su "debate" con Heidegger en *Sobre el Humanismo*.

Por supuesto, en Sartre nunca nada es tan simple: en un sentido, la libertad es completamente incondicionada y auto-totalizante; es el origen trascendental de lo que hay en el mundo de valor, de significación, y es la aniquilación, la *nadificación* de lo "dado", de lo *práctico-inerte*, como fuente de procesos determinados de negación: en este sentido, está atravesada por una radical *contingencia*, ya que el hombre no ha *optado* (algo bien distinto a una *elección* en sentido sartreano) por esa exorbitancia: su libertad es *objetiva* , y es la radical libertad del *para-sí*, "que nunca es lo que es, y que es siempre lo que no es": nuevamente, Ser y no-Ser se constituyen uno al otro sin cesar en su movimiento de interpenetración mutua. No *poseemos* la libertad como se puede poseer un objeto cualquiera, ni tampoco es exacto decir que ella nos *posee* a nosotros.

Es, sencillamente, nuestro *destino*: permanente, inevitable, nunca plenamente alcanzado, sino, simplemente, *ejercido* como quien respira.

El hombre está, pues, paradójicamente, "condenado a ser libre", a *elegir su* propio destino. Pero es precisamente esa paradoja –puesto que Dios ha muerto– lo que lo hace *responsable* "de todo, ante todos": de la libertad, de la elección, no hay escape; el *compromiso* con mi libertad (con mi propia manera de hacer "entrar la Nada en el mundo") solo puede ser circunstancialmente negado por la "mala fe": más tarde o más temprano, caerá sobre mi cabeza. Es cierto –como lo señala agudamente Merleau-Ponty hablando de *El Ser y la Nada*– que todo compromiso es ambiguo, ya que es a la vez la afirmación y la restricción de la libertad: si me comprometo a hacer algo (puesto que *no hay* compromiso que no conduzca a alguna forma de *acción*) quiere decir a la vez que podría *no* hacerlo, y que he decidido excluir esta posibilidad. Pero, justamente: es esa *negatividad* del compromiso ("Me comprometo a esto y lo otro, y por lo tanto *niego* estar comprometido con aquello y lo de más allá"), es ese trozo de Nada que introduzco en el mundo, lo que me hace responsable "de todo ante todos": puesto que he *elegido*, puesto que no he fingido poder hacerlo todo o nada, deberé *dar cuenta* de la particularidad de mi elección. Esa voluntad férrea de nadificación del Yo no puede menos que conducir a Sartre al *borde* del psicoanálisis. Un "borde" que se pasará toda su vida intentando mantener como tal borde: como una *frontera*, un *linde* que nunca atravesará del todo, pero que quiere mantener *a la vista*; de hecho, el *San Genet*, y mucho más *El idiota,* son *impensables* sin una articulación "psicoanalítica" que, justamente, pueda dar cuenta, en esos "personajes", de un *impensable* desde ninguna otra perspectiva teórica. Se trata, desde luego, de *su* "psicoanálisis", llámeselo "existencial" o como se quiera; pero que se mantiene –precisamente para poder tomar *distancia* de él– en las cercanías del de Freud: allí nomás, pero siempre *en otra parte*.

Vale decir –es una hipótesis, o menos, una *ocurrencia*, que no tenemos el espacio ni la competencia para desarrollar aquí–: "retrocediendo" desde Husserl a Hegel y Marx (*su* Hegel y *su* Marx, no los del Partido, cualquiera que sea), Sartre se acerca, *peligrosamente* decíamos, a Freud. Léase de nuevo: mala fe, falsa transparencia de la conciencia, fisura, falla, ausencia de lo consciente ante sí mismo, angustia ante la impotencia para *estar* en su Yo: estamos a un paso de la *división* del sujeto. Y mucho habría que decir, también, sobre ese

concepto de *angustia*, así como sobre el rol "espejeante" de la mirada, el cuerpo, la sexualidad, etcétera.

Es verdad: Sartre se niega, de hecho, y terminantemente, a abandonar la "conciencia". Y ya lo sabemos: en este terreno, *el lenguaje manda*: como hubiera dicho Freud, ceder en las palabras es el primer paso para ceder en las *cosas*. Como en el ya mencionado y sintomático guion sobre el propio Freud (que será destrozado por John Huston, al punto de que Sartre exigirá que se retire su nombre de los créditos), Sartre se detiene en el *umbral* del descubrimiento del Inconsciente –pero no siempre: en el *Idiota* lo leeremos usar con abundancia el concepto y la palabra, incluso para construir metáforas harto "freudianas", como la de la conciencia en tanto mera *espuma* de las olas del Inconsciente. ¿Inhibición, síntoma, o *qué*? Permítasenos decir –sin que en modo alguno impliquemos a ninguna "psicología"– que es más bien, otra vez, y muy sartreanamente, *angustia*: su acercamiento inevitable a Freud le produce una confusión con la que no sabe bien qué hacer: de allí su necesidad de mirar todo eso un poco *de lejos,* desde un enclave teórico protegido. También por eso es completamente ocioso –o es un truco maligno orientado a disolver la *diferencia* sartreana– pretender, como se ha pretendido a veces, transformarlo en un "lacaniano" *avant la lettre* (no la *lettre* de Lacan, que le es casi coetánea, sino la del "lacanismo" dominante en la escena francesa a partir de los 60). Es cierto que, al final, Sartre tiene algunas palabras elogiosas, más bien circunstanciales, hacia Lacan; y también lo es que Lacan, en varios de sus seminarios (muy especialmente, como era previsible, en el seminario sobre la angustia), se refiere a él con un respeto teórico en el que solía ser poco pródigo, incluso tomando para su propia teoría alguno de los conceptos sartreanos. Pero es inútil empeñarse en acuñar ningún mito de *convergencia*: están, cada uno, en lo *suyo*. De todos modos, por este camino vamos mal: ¿para qué serviría demostrar –en caso de que pudiéramos hacerlo– que Sartre estaba *más cerca* de Freud (o de Lacan, que no es lo mismo) de lo que él mismo lo hubiera querido? (no es un Sartre *con* Freud, sino un Sartre *y* Freud el terreno pantanoso que valdría la pena explorar: no aquí, desde ya).

El desvío por Freud, pues, era simplemente para decir esto: así como no hay *de ninguna manera* en Freud (como quisieron, muy convenientemente,

malentender algunos pensadores *post)* una teoría de la *desaparición* (o la "dispersión", o la "fragmentación") del sujeto, sino de su *división,* así tampoco hay en Sartre una teoría unilateral de la *transparencia* del sujeto "consciente" (una suerte de neo-cartesianismo aderezado con salsa Husserl), como igual de convenientemente quisieron entender otros. A lo sumo, hay una (productiva) *indecisión* sobre el tópico de la "transparencia": la conciencia puede ser transparente *en sí* (en un "en sí" puramente ideal), pero al estar –puesto que, ya sabemos, no puede sino ser conciencia *de* algo– permanentemente enredada en el mundo de las cosas, su *para-sí* es una también permanente, fulgurante, *ausencia.* Es, para usar nuevamente una noción sartreana de las más centrales, un *pro-yecto*: un estado de *arrojo* en el mundo. Los (post)estructuralistas, pues, se equivocaron dos veces: buscaron aliados (como el psicoanálisis de Freud y Lacan) y adversarios (como el "existencialismo" de Sartre) allí donde todos ellos, repitámoslo, estaban, por lo menos, *en otra cosa*.

Esa teoría de la *no-siempre-transparencia* del sujeto, que se *afirma* sobre la *negatividad* de una "conciencia" fracturada, que de ninguna manera, por lo tanto, postula (como Husserl) un "Yo trascendental" –¿se puede negar, acaso, el peso, la *densidad* que tiene en Sartre, sobre todo en su narrativa, el mundo tumultuoso, macizo pero bullente, de las *cosas*, a través del cual Sartre reinterpreta de manera radicalmente nueva la ontología heideggeriana?–, pero tampoco de ninguna manera está dispuesto a renunciar al fondo de *dignidad* que hay en esa conciencia atribulada, ni mucho menos a los desgarramientos de su *existencia histórica*: eso, *todo* eso se juega en las (falsas) "psicobiografías" sartreanas. Y se juega desde el *cuerpo entero*, desde un *materialismo radical* que violenta frontalmente la tradición idealista platónico-cartesiana (o, al menos –porque la cuestión es bastante más compleja– la *lectura* estructuralista y/o *post* de esa tradición). En una entrevista de la revista *Obliques*, en la época en que está escribiendo su *Flaubert*, Sartre dice: "Una biografía debería ser escrita *desde abajo*, de los pies, de las piernas que sostienen, del sexo, en resumen, de *la otra mitad del cuerpo*". Desde abajo, desde la otra mitad del cuerpo: y, por supuesto, con *las palabras* que puedan internarse en todo eso. Esas palabras que –sospecha Sartre, y por eso se lanza a la liza, a su última batalla– en el *air du temps* postestructuralista han perdido, justamente, su valor *material*: vienen

"de arriba", flotan en el aire, curiosamente, como los escritores falsamente *realistas* que critica en *Qué es la literatura*.

II. Hacia una moral de la ambigüedad

Con la excepción de los apuntes sueltos y fragmentarios reunidos en los *Cahiers pour une morale*, Sartre nunca terminó de escribir su proyectada Ética. En cierto sentido es lógico. Freud, por ejemplo, habla muy poco de Edipo (sea como mito o como personaje de la tragedia) en sus *Obras completas*: le dedica comparativamente mucho más espacio al Hamlet de Shakespeare, a los hermanos Karamazov de Dostoievski, al Fausto de Goethe, etcétera. Por una razón muy sencilla: Edipo no es para él un "tema" específico, sino el *instrumento* y la *perspectiva* entera desde la cual construye su teoría; por lo tanto, no necesita estar hablando todo el tiempo de lo que es el marco, el *paisaje* teórico que da por sentado (en el Corán no hay camellos, hubiera dicho Borges). Algo similar podría decirse de Sartre: el problema ético, la "moral", es para él la arquitectura implícita, o el andamiaje, de su obra no solo filosófica sino también –y quizá, sobre todo– literaria. En lo que sigue, se trata de mostrarlo brevemente.

Para eso, quisiera empezar por una de las obras de teatro más complejas y extrañas de Sartre, que se llama *El diablo y el buen Dios* (1951). En fin, se llama así en francés: en castellano se llama *El Diablo y Dios*. Por alguna razón, el traductor creyó prudente retirarle el epíteto de bondad a Dios. Tal vez le pareció redundante: ya sabemos que Dios no puede sino ser bueno. Pero, claro, ese "ya sabemos", ese dar por descontada la bondad de Dios, significa tomar partido en una controversia filosófico-teológica que no tiene nada de obvia. Por otra parte, no traduce, por ejemplo, *El mal diablo y el buen Dios*. Eliminando la diferencia específica de Dios con el Diablo –del cual sí parecería que podemos dar por segura su maldad sin debate alguno– el traductor establece una suerte de equivalencia que hace trastabillar aquella obviedad. Puesto que ninguno de los dos contrincantes merece ir acompañado por un adjetivo ¿tendremos que pensar que pueden ser intercambiables? Y es que ese es uno de los grandes temas de la obra de Sartre. A saber, y para hablar rápido, el del carácter en

principio, y en abstracto, *indecidible* del lugar que les corresponde al Bien y al Mal. Pero, vayamos despacio.

Sería imposible que yo intentara resumir aquí una obra, repito, sumamente compleja y cuya representación completa demanda más de cuatro horas. Probablemente muchos/as de los/las lectores/as la habrán leído, o podrán hacerlo. Permítanme que me concentre, por ahora, en un breve diálogo que se produce al inicio mismo de la obra, entre su protagonista principal, Goetz, y su amante Catherine.

> Goetz: Arrasaré la ciudad. / Catherine: Pero ¿por qué? / Goetz: Porque hacerlo está mal. / Catherine: ¿Y por qué hacer el Mal? / Goetz: Porque el Bien ya está hecho. / Catherine: ¿Quién lo ha hecho? / Goetz: Dios padre. Yo, *invento* (Sartre, 1951).

El personaje Goetz es un mercenario cuya única finalidad, al principio, es hacer el Mal por el Mal mismo. La acción se sitúa durante las guerras religiosas y las revoluciones campesinas que se producen en Alemania a principios del siglo XVI. Goetz ha puesto su ejército al servicio del arzobispo, que se propone aplastar a sangre y fuego la rebelión de los campesinos. No es que Goetz crea que el arzobispo tiene razón, sino, insisto, que él quiere hacer el Mal, sin importarle las motivaciones concretas para ello. No obstante, en un determinado momento lo asalta la duda y se pregunta si no debiera operar en sí mismo un giro radical y dedicarse a hacer el Bien. Puesto que Dios no le envía señal alguna en uno u otro sentido, no sabe cómo resolver el dilema, y entonces le propone a Catherine jugar una partida de dados. Si gana, seguirá haciendo el Mal; si pierde, hará el Bien. Primera constatación extraordinaria: hacer el Bien o el Mal depende de un azar, o –para decirlo en la jerga propiamente sartreana– de una *contingencia*. Segunda constatación extraordinaria: Goetz *hace trampa* para perder; es decir: transforma la contingencia azarosa en una *elección necesaria*. Invirtiendo a Mallarmé, con un golpe de dados decide abolir el azar.

De este episodio estamos forzados a extraer una primera conclusión: *elegir* es, en última instancia, elegir *contra sí mismo*, es ir en contra de la propia naturaleza. Puesto que, si ganar significaba seguir haciendo el Mal, y perder hacer el Bien, tenemos que entender que Goetz *quiere* hacer el Mal, y solo está dispuesto a cambiar forzado por el azar; sin embargo, repitamos, hace

trampa: se *fuerza a sí mismo* a hacer el Bien. Su elección "ética" es consecuencia de un acto de *mala fe*, y el Bien, si logra hacerlo, será entonces el efecto de su inautenticidad.

¿Se puede, pues, hacer el Bien queriendo hacer el Mal? ¿Por qué no, si lo contrario –hacer el Mal queriendo hacer el Bien– es siempre posible, y más aún, sucede tan a menudo? En uno de los tomos de sus memorias, *La fuerza de las cosas*, Simone de Beauvoir (1968)[1] relata el súbito pasaje de la exaltación al espanto estremecido, por parte de los soldados norteamericanos que liberan los primeros campos de concentración. Transidos de generosidad y conmiseración, orgullosos del papel que la historia les ha otorgado, reparten entre los hambrientos sobrevivientes carne enlatada, chocolates, sardinas en conserva, huevos en polvo, leche. Los prisioneros –que vienen de años de probar apenas pan duro y un agua sucia que pasa por caldo– empiezan a morir como moscas: no se puede súbitamente alterar ese "régimen" sin consecuencias feroces para la ecología interna de esos cuerpos devastados.

Pero, avancemos con la historia. Ahora lo tenemos a Goetz del lado del Bien, fundando una comunidad utópica, la Ciudad del Sol, basada en el amor y la igualdad, con las tierras fértiles en manos de los propios campesinos, y donde reinan la paz, la libertad, la amistad y la belleza (una suerte, pues, de recuperación de ese *comunismo primitivo* imaginado por Marx). Como ya dije, no tengo tiempo aquí de relatar todos los avatares que se precipitan, limitémonos a decir que todo termina en un desastre apocalíptico. ¿Qué es lo que ha sucedido? Meditando sobre ese resultado, Goetz tiene –no encuentro otra manera de decirlo– una súbita *iluminación*. Tanto queriendo hacer el Mal como obligándose a hacer el Bien, para él se trataba de elegir entre dos *absolutos*, entre dos *universales abstractos*, para decirlo a la manera hegeliana.

Desde ya que no es la primera vez que aparece en Sartre la cuestión, por supuesto en su filosofía, pero incluso en su dramaturgia. El propio autor ha declarado que consideraba *El diablo y el buen Dios* (1951) como una nueva versión

[1] Con toda (mala) intención hemos elegido un ejemplo que no proviene de los relatos cuyo *tema* son los campos (Primo Levi, Semprún, Améry): es decir, donde uno *espera* este tipo de "detalles", que entonces, en tanto *efectos*, se integran sin fisuras a la totalidad del Horror previo. De Beauvoir *no está* hablando de "el mal": esos breves renglones son como una mancha cayendo "de la nada" en la narración, un repentino "asalto de lo real".

de *Las manos sucias*, donde al bienintencionado intelectual burgués Hugo se le presenta el dilema de obedecer o no la orden de una sección del Partido de matar a Hoederer; y algo semejante ocurrirá en la que es en mi opinión la obra maestra del teatro de Sartre, *Los secuestrados de Altona*: allí Franz, oficial alemán atrapado en una encrucijada junto a su batallón durante el sitio de Stalingrado, tendrá que elegir entre torturar a los dos guerrilleros rusos que ha capturado para que digan cuál de los dos caminos de salida es el que no está vigilado, o condenar a su batallón al riesgo de morir por no traicionar su principio moral de no recurrir a la tortura. No voy a revelar cuál es la elección de Franz para no arruinarle la sorpresa a quien no haya leído la obra. Lo importante es que tanto en el caso de Hugo como en el de Franz, así como en el de Goetz, elijan lo que elijan harán *necesariamente* un Mal. Y eso es porque para ellos el Bien y el Mal, repito, son dos valores absolutos con los que hay que contar de antemano, porque están hechos de una vez para siempre, aunque no siempre sea evidente su contenido preciso.

Y bien. En el caso de Goetz, tratándose de las guerras religiosas del siglo XVI, esos absolutos, el Bien y el Mal con mayúsculas, están por supuesto referidos a ese super-absoluto que es Dios. Goetz comprende que ese ha sido su error, y entonces decide (porque es en efecto una *decisión*, solo que esta vez auténtica, sin trampas ni mala fe) que Dios *no existe*. Que –para citar una famosa frase del propio Sartre– el cielo está vacío. No hay tal Universal Abstracto, solo están esos particulares concretos que se llaman *hombres*. Solo nos tenemos a nosotros mismos, y a los otros: que pueden ser el infierno, como ya lo sabíamos por *Huis Clos*, pero también son mediaciones indispensables para mi existencia terrena. Que pueden, o podemos, ser poca cosa, pero al menos la "cosa" es *nuestra*, y está *aquí*, no son abstracciones para elevarnos a las cuales hay que trepar, no se sabe cómo, a las alturas celestiales, o –lo que equivale a lo mismo– descender a los abismos del averno.

Una vez hecha esa elección, el siguiente paso de Goetz casi diríamos que se desprende naturalmente: vuelve, como Aquiles, al ruedo de la guerra, solo que ahora se pone de parte de los campesinos –esto es importante: elige una *parte*, y no el Todo abstracto que significaban el Bien o el Mal con mayúsculas; o sea, como se suele decir, toma *partido*, se *compromete*. Se "posiciona", como también se dice, en el campo de la lucha de clases. Se pone de parte de los

campesinos, y organiza para el combate a las masas rebeldes. Es decir, pasa a la *acción política*, donde siempre existe el riesgo de hacer el mal queriendo el bien, pero donde la responsabilidad que implica ese riesgo es toda *mía*, y no la recibo pasivamente desde arriba. Si quisiéramos usar las categorías de la *Crítica de la razón dialéctica* (1964), diríamos que Goetz ha entendido que estaba atrapado en lo *práctico-inerte*, de lo cual Dios es el máximo símbolo, y que la manera de romper esa trampa es asumir la libertad de la *praxis*.

A decir verdad, Goetz ya tenía la respuesta al problema desde mucho antes, pero no lo sabía. Retrocedamos un momento al diálogo inicial que citábamos. Ante la pregunta de Catherine –¿por qué hacer el Mal?– Goetz respondía: El Bien ya está hecho: lo ha hecho Dios padre. Yo, *invento*. Esta respuesta da para mucho, y tendremos que volver a ella todavía un par de veces. Subrayemos por ahora lo siguiente: el mal no *es*: está, se hace; se dirá que el Bien también, pero él *ya está hecho*. No tiene vuelta atrás, es una *presencia* inconmovible en el mundo: en todo caso, nos limitamos a reiterarlo. El mal, en cambio, es algo siempre por hacer, por *inventar*. Por otra parte, Sartre no descuida su tipografía: Catherine enuncia el Mal con mayúscula –como lo hace Goetz con el Bien–, Goetz no. Ignoramos cómo se podría hacer *escuchar* esta diferencia en la puesta en escena. De cualquier manera, la minúscula es de *Sartre*: un Goetz real, si hablara por sí mismo, lo haría con mayúsculas, al menos en esta escena. Porque a esta altura, como dijimos, para él el Bien y el Mal son todavía totalidades absolutas y equivalentes. Para Sartre, en cambio, son del orden de la pura singularidad –o, si se quiere, del *universal-singular* de Kierkegaard–, por lo tanto, sometidos a las transformaciones de la *praxis*.

Sartre se inmiscuye aquí –inesperadamente para él, se podría pensar– en una controversia teológica. Se dirá que evidentemente está obligado a hacerlo, porque el contexto histórico de su obra lo demanda. Pero, justamente, él ha *elegido* ese contexto. Pero es que decir de Sartre que simplemente *es* ateo, sería reenviarlo también a él a una inercia sin práctica: su "ateísmo" *también* se debe entender como parte de la *praxis*. En una entrevista con Claude Lanzmann, Sartre sostiene que, dado el peso que la figura de Dios sigue teniendo sobre nosotros por más que Nietzsche haya decretado su defunción, el ateísmo tampoco puede ser descontado como un dato originario. Al igual que el mal (con minúscula), es el producto de un arduo *trabajo*. Solo una malentendida

moralina, en el fondo muy burguesa, puede creer que tanto la fe como su ausencia pertenecen a no se sabe qué "naturaleza" innata. Y bien, no, ambas cosas deben ser conquistadas, ganadas, incluso *contra sí mismo*, como decíamos antes. Digamos: no son un *en-sí*, sino un *para-sí*.

Volvamos, pues, por un momento, a la teología, para comprobar que ella es algo que debe ser *atravesado* para llegar a una ética, tal como Sartre la concibe.

El Mal –con mayúscula– está del lado de la Nada, el Bien –siempre con mayúscula– del lado del Ser. Semejante fórmula adquiere todo su estatuto teológico en la Edad Media –que pone al Demonio en el reino indeterminado del *no-Ser* (Cfr. Burton Russell, 1988)–, pero se prolonga en los debates del Renacimiento. Las mayúsculas tanto como los artículos determinados (el/la) producen la equivalencia –es decir la intercambiabilidad– lógica y retórica de esas parejas: Bien/Mal: Ser/Nada. De nuevo: totalidades abstractas en relación especular. Pero hemos propuesto que en Sartre *no hay* para esas dimensiones un registro común compartido y previamente acabado: la "especularidad", justamente, debería prevenirnos contra esa ilusión ideológica. ¿En qué sentido? El espejo no es tan solo una inversión de la *imagen*: es una inversión productora de un *imaginario* (no habría que temer aquí recurrir a Lacan: él y Sartre, pese a sus diferencias, tuvieron algunos intercambios bien productivos; e incluso se podría mostrar cuánto le debe la teoría del "estadio del espejo" al célebre capítulo sobre la Mirada en *El Ser y la Nada*). El espejo produce un imaginario, pues. O, si se quiere, una *ficción;* que ella dé su estructura a alguna *verdad*, es lo que está por verse.

La referencia está aquí más que autorizada, ya que la distancia que va del personaje Goetz diciendo "Mal" con sobreentendida mayúscula, al autor Sartre escribiendo la palabra con minúscula, es una diferencia *literaria*. Ahora bien, la relación entre *la literatura y el mal* ha sido por supuesto tematizada –incluso desde un título explícito y famoso– por Georges Bataille. Los autores implicados en el ensayo de Bataille son más o menos (aunque no siempre) previsibles: Emily Brontë, Baudelaire, Michelet, Blake, Sade, Proust, Kafka, Jean Genet. No tenemos tiempo aquí de analizar este opúsculo notable. Pero no podemos dejar escapar algo: acabamos de mencionar a Genet, y venimos de la relación especular entre el Ser y la Nada. ¿Hace falta decir con quien volvemos a tropezarnos? Es Sartre quien probablemente haya destilado, en su *San Genet*

comediante y mártir (1967), una de las reflexiones más ácidamente hondas sobre el mal, en la existencia tanto como en la literatura. El propio Bataille percibe con astucia las "motivaciones" de esa *acidez*. Cito a Bataille:

> Jamás como en el *San Genet* Sartre se negó más a esas exaltaciones discretas, que depara la fortuna, que atraviesan la vida y la iluminan furtivamente: el deseo preconcebido de pintar el horror con complacencia (...). Se trata, según me parece, de volver la espalda a lo posible, por parte de Sartre, y abrirse a lo imposible sin placer alguno (1959: 126).

Esto está estupendamente dicho, sin duda. Pero todo lo anterior que viene diciendo Bataille –de lo cual estas líneas fungen como un cierto corolario– ha dejado en claro que él *lamenta*, o mejor *deplora*, no sin algún resentimiento socarrón, la elección "estilística" sartreana. Él hubiera tal vez querido un Sartre más *batailliano*: más dispuesto a esas "exaltaciones discretas" que operaran de coartada para "el deseo preconcebido de pintar el horror con complacencia"; o sea: que el *San Genet* fuera –para abreviar– algo así como *El erotismo*, texto desbordante, cómo no, de "exaltaciones" expresivas del deseo de complacencia en el horror, cualesquiera sean sus otros (muy apreciables) méritos.

Pero es que casualmente el deseo "preconcebido" de Sartre es el opuesto: él pretende mostrar que la *búsqueda* del Mal –con mayúscula– que emprende Genet es un necesario y constitutivo *fracaso*. No simplemente, desde ya, porque se pueda hacer el mal sin *intención* (Genet no es un soldadito norteamericano); sino, justamente al revés, porque la absolutización de las "malas acciones" intencionales –robar, matar, someter a otro a relaciones sexuales sadomasoquistas, lo que fuere– en un Mal genérico, eso conduce, paradójica pero indefectiblemente, a un contrasentido: el Mal *querido y* elevado, casi kantianamente, a máxima ética universal, es entonces... el Bien. Solo el *uno-por-uno* de *cada uno* de los "males" actuados puede ser realmente "malvado". La frontera entre esos dos campos (el Bien, los males) puede desdibujarse únicamente en los bordes "pre-simbólicos" del imaginario especular: una ilusión sin porvenir para la cual Sartre, en efecto, no guarda ninguna *complacencia*. Imagina a Genet, por ejemplo, frente al mugriento espejo de su celda, diciéndose: Heme ahí: soy el Mal. Sartre admira el gesto poético de Genet, faltaba más, pero esta versión del *Ecce Homo* –que se hunde en una identificación con la "santidad del Mal"– se le antoja asimismo ridícula, y aún patética: solo alguien incapaz de

reconocer su *falta* "ontológica" puede confundir el mal–minúscula– con el orden del *Ser*, cuando en esa pasión identificatoria hay apenas –nada más, nada menos– que un revuelo especular (Sartre, sin asomo de kleinismo alguno, lo llama "el Mal-Objeto") (Sartre, 1967: 104).

Ahora bien: si el mal no es el Ser ¿es (la) *Nada?* ¿Ha retrocedido Sartre a la fórmula teológica canónica? No necesariamente: aunque la sospecha pueda no carecer de apoyo, ahí está el *espejo* para introducir la duda. Es la *imagen* del Mal (Sartre no vacila en llamarla "narcisista") lo que fascina a Genet: es su *reflejo* el que lo insta a convertirse en Santo a través del Crimen, y es esa fascinación, ese "goce" de su *mirar*, lo que le impide *ver* que, es cierto, a la Totalidad "imposible" hay que abrirse "sin placer alguno" (como hace Sartre, para decepción de Bataille): vale decir, admitiendo precisamente su *imposibilidad* antes de zambullirse en el "sentimiento oceánico" de la serie del Mal el Ser el Todo.

Como sea: mal que le pese a Bataille, Sartre no le da la espalda a lo posible para abrazar (aunque sea sin placer) lo imposible, sino para mostrar de este imposible su inconsistencia. Se pueden cometer los peores crímenes sin conseguir por eso "ser" *el* Criminal: una suma de actos incluso genocidas, aunque sean treinta mil o seis millones, no otorgan ninguna *esencia*[2]; el que piensa habérsela constituido y cree reconocerse en ella –el que dice "nosotros, los criminales agentes del Mal"[3] como quien dice "nosotros los dentistas", lo que sea– ya es, por mucho poder que tenga, un esclavo. Sartre lo dice con una expresión magnífica: "Ese *nosotros* es su yo, criatura que le chupa la sangre (...). En lo que a mí respecta, me aparto de ellos sí puedo: no me gustan las almas habitadas" (*op. cit.*, p. 98). No obstante, es otra clase de *posesión* la que sufre Genet: el habitante de su alma no es tanto su "yo" como esa imagen en el espejo, que –como sucede con el primer Goetz– superpone su rostro al Mal absoluto, y a la que evidentemente no puede alcanzar: su "aventura ontológica" –así la

[2] Es la posición de Sartre, y con matices, la nuestra. Pero admitimos que no se trata de una evidencia, sino de un debate harto complejo. Sin salirnos del ámbito de la literatura, se puede ver la postura exactamente opuesta en *Brighton Rock*, del católico Graham Greene, donde el personaje Pinky no es malvado porque asesina: asesina porque es malvado. Genet no logra esa *esencialidad* a la que aspira.

[3] Pero ¿puede alguien imaginar a Hitler o a Videla diciendo eso? Es otra prueba de que no se pueden cometer actos realmente malvados *en nombre* del Mal: para eso está el otro nombre, el Bien.

llama Sartre– es tan insensata como la de Aquiles corriendo muy *adelante* de la tortuga, y por eso mismo impedido de pasarla.

Se insinúa aquí una cuestión enorme; solo podemos aludirla para no eludirla: el espejo produce un *doble*; la "identificación" de mi propio *ser* con el Mal, dentro del azogue, es al precio del "sí-mismo-como-otro" (ese es un conocido título de Paul Ricoeur, pero el enunciado lo encontramos en el *San Genet*). Es otra de las dimensiones de su *"inalcanzabilidad"*, e incluso de su *inversión en lo contrario*: si me empeño en *ser* la imagen especular del Mal, el resultado paradójico es que él me llega *a mí* desde el otro, devenido infernal. También aquí "Yo es Otro", como dice Rimbaud.

Sartre no se distrae de esa referencia: Genet asume como *proyecto* el *destino* que los otros, o el Otro –Dios, en última instancia– han diseñado para él; creyendo *autorizarse por* el Mal absoluto, se limita a actuar un guion ajeno. La literatura rebosa de historias de esas: bastaría –al azar de los gustos– citar el *William Wilson* de Poe, el *Dorian Grey* de Wilde o *Los duelistas* de Conrad. En todos ellos, bajo la mirada del Otro –y los ejemplos bien merecerían una dramaturgia sartreana–, mi Ser, igualado al Mal con mayúsculas, queda congelado en el espejo. Una vez más, en su carácter de *práctico-inerte* hecho de una vez para siempre, el Mal absoluto es equivalente al Bien. Esos intercambiables pueden ser obra de Dios o del Demonio, pero son igualmente *extra-humanos*.

Pero –según hemos aprendido desde la mismísima primera página de *El Ser y la Nada*– ¿no es el *trabajo* de la introducción de la nada en el mundo lo propiamente *humano*, el modo constitutivo de *intervención* del sujeto parlante en la inercia "mineral" de lo real?

Volvámonos nuevamente a nuestro dialoguito del inicio, ese donde Goetz aún no tiene la conciencia, pero tiene *las palabras* para hacer las distinciones que estamos proponiendo. Como se recordará, el Bien (con mayúsculas) ya está hecho por Dios, mientras que él, Goetz, se dispone a *inventar* el mal (con minúsculas). Y es que el mal, como la literatura y como la política (es una intuición de Blanchot que Bataille pasa por alto), si bien no *es* la Nada, se *hace a* partir de ella, tiene que *inventarse negando* la negación en que se apoya: como dice en alguna parte Faulkner, pone en el mundo *cada vez* algo que no estaba. Por supuesto, Faulkner lo dice a propósito de la escritura. Pero Blanchot, Bataille y Sartre –de muy diferentes maneras– homologan (sin igualarlos) el acto de escribir al de

hacer el mal: ambos parecen constituir una suerte de protesta contra la Nada (famosa frase de *El sonido y la furia*: "Entre el dolor y la Nada, elijo el dolor")[4].

Bien ¿pero *qué clase* de "protesta"? David Cooper hace –a propósito del *Genet* de Sartre– una observación muy sugerente: "A diferencia de los filósofos contemporáneos, como Camus, que creen haber descubierto el absurdo en el mundo y del hombre en el mundo, Genet encuentra que el mundo está *demasiado* henchido de significación" (Laing y Cooper, 1973: 72). O sea: lejos de abismarse en la abstracción del "absurdo", Genet hace el mal –y escribe– para *retirarle* al mundo un poco de su excesivo sentido: introduce en ese Imaginario, diríamos, una pizca de *nadificación;* "un desgarrón en el orden espeso de las cosas", hubiera dicho Foucault (1972). Pero que no alcanza, sin embargo, y ese es el fracaso del que habla Sartre, para licuar su imagen solidificada en el espejo del Otro. Como sea, decir que el mal *se hace* (a favor o en contra de la Nada), mientras que el Bien ya está hecho, constituye, como no verlo, una cierta blasfemia: para la tradición teológica, por supuesto, el Mal también ya está hecho de una vez para siempre: es el pecado original, cuyo embajador terrestre es el Demonio. Ya unos años antes del *San Genet*, en el curso de un curioso debate sobre el pecado –donde Sartre participa junto a Bataille, Klossowski, Hypolitte y otros–, Sartre había recusado, contra Bataille, la idea de que la Nada está *más allá* del Ser, pues eso la transformaría, justamente, en una *nadería* sin importancia (y, finalmente, su principal obra filosófica habla, desde el título, del Ser *y* la Nada). Del mismo modo, el pecado, lejos de ser una completa exterioridad, es una *nada* que constituye la posibilidad de apertura de lo real.

Sin embargo, esto nos retrotrae a un dilema: el de la *libertad*. La tuvimos para hacer el primer mal (comer la manzana, etcétera), no para hacer el Bien: eso ya había sido previamente *elegido* para nosotros. "En el principio fue la acción", en efecto, como dice Goethe corrigiendo el Génesis; y la acción fue un acto de rebelión *a partir del cual* otros fueron posibles: una vez más, el Bien es del orden del *ser*, el mal del orden del *hacer*. Tiene razón Massimo Cacciari (2007) cuando dice que el verdadero dilema de Hamlet no es *ser o no ser*, sino *hacer o no hacer*.

[4] Tampoco es tan evidente. Cuando Jean Seberg, en *Sin aliento* de Godard, le cita esa frase a Belmondo, este se indigna y califica a Faulkner de pequeño burgués cobarde: "Yo hubiera elegido la Nada sin vacilar".

También por ello es que ha podido asociarse el mal a la política: el Bien es *hexis* –la inercia de lo ya existente–, el mal es *praxis*, o mejor, cuando es realmente “mala”, es una *praxis* siempre particular que queda enredada en su ilusión de fundar la Totalidad. Roberto Esposito (1996) adjudica *esta* forma del mal político a la primacía de lo filosófico sobre lo propiamente político –detectable al menos desde *La República* de Platón–, que termina indefectiblemente politizando la filosofía. Entendemos lo que quiere decir, pero señalamos un peligro: la “mera” política, sin una “filosofía” (un proyecto de *communitas*, para usar la jerga del propio autor) se resuelve en puro pragmatismo del ejercicio del poder, al que no cabe pedirle cuentas. Es *otra* forma del mal político –clásicamente señalada por Max Weber–: la del oportunismo o el instrumentalismo sin valores; es diferente decir, como creo entender que lo hace Sartre, que el político debería siempre tomar en cuenta que cada una de sus *decisiones particulares*, hechas al margen de la Totalidad “ideal” o “filosófica”, entraña el riesgo de producir un *mal* , tanto como, a la inversa –y quizá con mayor certeza–, lo entraña la *pura* referencia a la Totalidad: es la *falla* de Genet o la de Goetz, cada uno en su terreno.

¿Contradicción irresoluble? Sin duda, al menos en los términos en que está así planteada, puesto que el razonamiento persiste en *absolutizar* la especularidad entre el Bien y el Mal. Pero no hay tal cosa: si la libertad es un Bien absoluto, el mal al que ella puede conducir, por ejemplo el Terror, no lo es, pues está fundado en un *momento* de libertad que siempre puede retornar para impedir el *terrorismo* del Terror[5], es decir: su absolutización hasta el punto de que se vuelva incluso –y sobre todo– contra quien ha empezado por ejercerlo; es el caso de Robespierre y Saint-Just, o de los líderes soviéticos que acompañaron el Terror estalinista hasta el extremo de encontrarse ellos mismos con él: es que, como lo dice estupendamente Blanchot (1991), el auténtico “terrorista” es aquel que ejerce su libertad *absoluta* de matar hasta el punto de morir él mismo por ejercerla, como única manera de *realizarla totalmente*.

Y es que Sartre, contra lo que suele decirse para simplificarlo –y peor aún, para domesticar su radicalidad– no es el filósofo de la “libertad” en abstracto. No

[5] Puesto que no podría ser a la inversa –la libertad no podría *fundarse* en el Terror, como este en aquella–, se ve que no hay *reversibilidad posible* entre esos dos términos: como no la hay entre el Bien y el mal.

se trata solamente de la, a esta altura, obviedad de que la libertad está siempre en *situación* –y esa es una de las acepciones posibles de la paradoja de que la libertad sea una *condena*. Sino de que la libertad debe, casi obligatoriamente, atravesar el potencial momento del *mal* que ella implica, antes de llegar a la "autenticidad" de la conducta moral, como ocurre en el ejemplo de Goetz. También la libertad es, entonces, el producto de una *praxis*. Es una perpetua *totalización/destotalización.*

Sartre es tanto un pensador de la libertad como un pensador del Mal, que para él es, claro, una categoría que tiene dimensiones históricas, sociales, políticas –el Mal es también la explotación colonial o de clase, el racismo o el sexismo, la opresión de los canallas, de los *salopards*–, pero tiene también condiciones *ontológicas*: el mal es *constitutivo* del Ser, *y basta*: hay que aprender a vivir con eso, si bien rebelándose todo el tiempo. No es algo, pues, de lo que nos libraremos por un acto de buena voluntad, por una disposición de la mera "conciencia", ni siquiera por una "revolución", por más radicalmente transformadora (y deseable) que sea. El mal lo permea todo: incluso –quizá, en un sentido, sobre todo– la literatura: en el Tomo III de *El idiota de la familia,* encontramos este enunciado asombroso, aplicado a Flaubert: "El contenido de la obra será pues su forma: se trata de reproducir el Mundo como si él fuera la obra de una libertad que se hubiera dado por finalidad realizar el Mal radical" (Sartre, 1972/1988: 178; V. 3). El contenido, en Flaubert (y no solo en él, por supuesto; pero *especialmente* en Flaubert, el supuesto "formalista"), *es* inmediatamente la forma. Y esa forma absoluta, ese Universal Abstracto, es el Mal.

¿Cómo hay que entender esto? Es que tenemos que habérnosla con lo *mismo*. Cito siempre el Flaubert de Sartre: "La Totalidad (a la que, en el fondo, aspira toda literatura como acto de libertad) se manifiesta desnuda y revela en este instante final que ella es simplemente la Nada (...) el Mal radical no es sino una designación ética de esa otra norma absoluta, la Belleza (...)" (*ídem*). La aspiración a la Belleza total, contrapartida del Bien sin impurezas, es *la misma cosa* que el Mal radical, tal como lo conciben Genet o el primer Goetz. Si ambos "valores" son meramente tomados en su relación de *oposición* binaria, caemos en el peor de los autoengaños. Por el contrario, hay que saber soportar la *dialéctica* irresoluble entre ellos. Cito de nuevo a Sartre (*ídem*):

> Como el Mal no puede identificarse con el Ser en tanto Ser, que es pura positividad, ni tampoco al No-Ser, que, tomado como tal, es inexistencia pura e incualificable, es necesario que el Mal, resida en el movimiento dialéctico que va del uno al otro: él es el *no-ser del Ser* expresado por el *ser del no-Ser*. *El no-ser del Ser*: es el resultado profetizado de la Totalización cuando ella se encuentra todavía en curso, el sentido de la historia narrada, en tanto queden personajes para vivirla y que se la presente a través de sus pasiones tumultuosas.

Escúchese el enunciado "final" del Genet: "Traducido esto en el lenguaje del Mal: el Bien no es más que ilusión; el Mal es una Nada que se produce a sí misma sobre las ruinas del Bien" (Sartre, 1967).

Cuando hace un momento hablábamos del mal como *ontología*, entonces, hay que entender que eso significa un *modo de ser de la Historia*, actuado en el permanente movimiento *progresivo-regresivo* que le imprime la *praxis*.

Parafraseando al propio Sartre hablando de Marx, digamos que este sigue siendo el horizonte irrebasable de nuestro tiempo. Lo *práctico-inerte* de la alienación burguesa ha alcanzado un punto de saturación tal que requerirá una nueva forma de *praxis* para reiniciar el ciclo. En ella, siempre existirá el riesgo de malentender aquella dialéctica entre el Bien y el Mal, que es el núcleo de la moral sartreana, y, por lo tanto, y por la misma razón, de su idea de libertad. Y el riesgo, la asunción plena y decidida del riesgo de vivir (de escribir, de hacer historia) es la médula misma de lo que Sartre llama la *libertad:* "La idea que nunca he dejado de desarrollar", dice en una entrevista, "es que, en último análisis, una persona es siempre *responsable* por lo que se ha hecho de él".

Esa responsabilidad, y la moral histórica y particular que implica, ya lo sabemos, es fuente de angustia, pero esta es la que nos hace humanos. No obstante, para Sartre la ambigüedad no es en modo alguno relativismo. Como decíamos, de nada vale escudarse en las determinaciones del Inconsciente, de la Sociedad o de la Infancia (mucho menos, podemos agregar ahora, en las predicciones de un pleno Bien futuro, o de un Mal sin fisuras): ellas sin duda *explican,* pero no necesariamente *justifican*, el haberse transformado en un canalla, en un mediocre, en un cobarde, en un reaccionario, en un fascista, en un traidor, en un opresor de cualquier especie. Goetz y Genet tuvieron que aprenderlo muy duramente. No hay nada que indique que a nosotros nos va a salir más fácil.

Bibliografía

Bataille, Georges. (1959). *La literatura y el mal*. Madrid: Taurus.

Blanchot, Maurice. (1991). La literatura y el derecho a la muerte. En Maurice Blanchot, *De Kafka a Kafka*. México: FCE.

Burton Russell, Jeffrey. (1988). *The Prince of Darkness. Radical Evil and the Power of Good in History*. Ithaca: Cornell University Press.

Cacciari, Massimo. (2007). *Hamletianas*. Milán: Adelphi.

De Beauvoir, Simone. (1968). *La fuerza de las cosas.* Buenos Aires: Sudamericana.

Esposito, Roberto. (1996). Mal. En *Confines de lo político*. Madrid: Trotta.

Foucault, Michel. (1972). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Laing, Ronald y Cooper, David. (1973). *Razón y violencia. Una década de pensamiento sartreano*. Buenos Aires: Paidós.

Sartre, Jean Paul. (1951). *Le diable et le bon Dieu*. París: Gallimard.

Sartre, Jean Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, Jean Paul. (1967). *San Genet comediante y mártir*. Buenos Aires: Losada.

Sartre, Jean Paul. (1972/1988). *L'idiot de la famille*, Vol. 3. París: Gallimard.

La obsesión del espacio y el inconsciente político (Fredric Jameson y el marxismo)*

Son ya muchos los teóricos y/o críticos de la cultura que han señalado la "obsesión del espacio" característica del denominado postmodernismo. Que, aparentemente, el propio significante "postmodernismo" se haya generalizado a partir de la arquitectura, a principios de la década del 70, podría tomarse como un índice sintomático. Sin embargo, a decir verdad, la discusión viene de más atrás, desde antes de aquella generalización del término. Ya a fines de la década del 50 y principios de los 60, desde el marxismo, la fenomenología y diversas vertientes del historicismo, se le imputó al estructuralismo en ascenso –con su acentuación de la sincronía sobre la diacronía– la eliminación de la densidad *histórica* –y por lo tanto inevitablemente conflictiva– de los hechos culturales, en privilegio de la dimensión *espacial*, estática o deshistorizada. Un hito clave de este debate en desarrollo fue la célebre (y todavía vigente en muchos sentidos) polémica entre Sartre y Lévi-Strauss, que entre muchas otras cosas giraba alrededor de las virtudes de la razón *dialéctica* (apoyada en el registro diacrónico y *temporal*) versus la razón *analítica* (apoyada en el registro sincrónico y *espacial*)[1]. Más tarde, la vertiente "textualista" (antihistoricis-

* Fusión de dos textos publicados respectivamente en la revista *Astrágalo* no. 24 (2018) y en Aran, Pampa y Gómez Ponce, Ariel (eds.) (2020). *Fredric Jameson, una poética de las formas sociales. Claves conceptuales*. Córdoba: Edicea / UNC.

ta y antihumanista) se radicalizaría en el postestructuralismo emergente de Derrida, Deleuze & Guattari (con fuerte impronta antihegeliana), parcialmente el primer Foucault (en quien el énfasis antihumanista es más fuerte que el antihistoricista) y el Grupo *Tel Quel* (Sollers, Kristeva, Pleynet, Ricardou, etc.).

Por supuesto, no se trataba de una controversia puramente "bizantina" (con perdón de la rica cultura que lleva ese nombre). Quienes cuestionaban la "espacialización" de la historia, la sociedad o la cultura lo hacían desde una posición decididamente *política*, advirtiendo sobre el peligro potencialmente "reaccionario" de *congelar*, en la elegancia simétrica de las estructuras, el movimiento perpetuo de cosas como la lucha de clases, los combates antiimperialistas, las revoluciones, e incluso la literatura y el arte, incluyendo la arquitectura. En esos términos simplificados (que *no son* los del debate Sartre/Lévi-Strauss, de una enorme riqueza y complejidad filosófica) la recusación anti- "espacialista" podría ser muy defendible. Pero, justamente, esos términos –y la "vulgata" a que ha dado lugar la cuestión en ciertos círculos académicos– están *demasiado* simplificados: la oposición rígidamente binaria espacio/tiempo (o historia/estructura) es extremadamente pobre, tanto analítica como dialécticamente. No tendríamos la más mínima competencia para citar la teoría de la relatividad de Einstein o el principio de incertidumbre de Heisenberg, donde, hasta donde uno puede intuir, las relaciones espaciotemporales adquieren una multiplicidad de *otras* dimensiones posibles que la de una mera oposición. Pero sin salirnos del campo de las "ciencias humanas", bastaría recordar (y son teorizaciones *anteriores* al debate de marras) nociones como la del *estructuralismo genético* de Piaget/Goldmann[2], o, más precisamente, la del *cronotopos* ("*tiempoespacio*") de Mijail Bakhtin (1978), para sospechar que las cosas pueden ser algo más complicadas: a saber, las estructuras *tienen* historia, y la historia tiende a *conformar* estructuras, y esa "dialéctica" entre la historia y las estructuras tiene su propia hondura política. En cierto sentido –y cualesquiera sean las reservas que sus teorías puedan suscitarnos– prácticamente toda la obra de Althusser (que fue

---

[1] Lévi-Strauss (1964). Para una visión de conjunto de la polémica, cfr. VV. AA. (1967); VV. AA. (1968); Remotti (1971).

[2] Por ejemplo, *Le dieu caché*, Goldmann (1960).

erróneamente etiquetado como un estructuralista "puro") es una serie de variaciones sobre esa tesis[3].

En lo que sigue intentaremos abordar, por algunas vías particulares, estas problemáticas, sirviéndonos de un autor en especial, aunque –como se verá– eso nos conducirá por varios desvíos del camino.

1.

Hace ya un par de décadas, hablando de cine (forma de arte "espaciotemporal" por excelencia), Fredric Jameson (1998) acuñó el concepto de "estética geopolítica", por vía de la cual intentaba dar cuenta de la relación entre el arte y la así llamada *globalización.* Y en efecto: la idea de que pudiera haber una *estética geopolítica* –lo cual significa también, evidentemente, una *geopolítica estética*–, y que ella podría estar basada en el *cine*, esa idea, digo, solo podía, y merecía, ser "jamesoniana". Al menos desde su canónico ensayo sobre el postmodernismo como "lógica cultural del capitalismo tardío" (pero se podría demostrar que desde antes) Jameson nos viene abrumando –en el mejor sentido del término– con su arborescente construcción de una dialéctica (mayormente *negativa*, en la acepción adorniana) entre "economía" y "cultura". Si hubiera que condensar en un enunciado sucinto la expresión directa de esa dialéctica, tendríamos que recurrir a aquella fórmula, cuasi algebraica, que nos endilgara en *El giro cultural:* en el contexto de la "globalización" (eufemismo para lo que Samir Amin define como *mundialización de la Ley del valor del Capital*) no es solo que la cultura es cada vez más "económica" –cada vez más capturada en la lógica de la mercancía, a través de la profundización inédita de la *industria cultural*– sino que la economía es cada vez más "cultural" –cada vez más articulada en términos simbólico/imaginarios, a través de la financiarización del capital, los medios de comunicación de masas, internet, las redes virtuales, y así siguiendo.

[3] Althusser (1969). Excluimos de este juicio al último Althusser, el del denominado "materialismo aleatorio".

Si algo se ha podido decir de este autor es que nada de la cultura le es ajeno. De la filosofía, el psicoanálisis o la antropología a las artes visuales, pasando por la literatura, el cine, la arquitectura, la música, la multiplicación de sus intereses es vertiginosa. Esta práctica constante y consecuente, unida a una sólida formación marxista –o "marxiana", como se dice a veces arteramente– lo transforma en tal vez el único heredero auténtico hoy existente de la primera generación de la llamada Escuela de Frankfurt (en mi humilde opinión, Habermas, Honneth y los demás, cualesquiera sean sus valores, no dan la talla en medida comparable), o, más en general, de la riquísima tradición que Perry Anderson (si bien tomando en préstamo el epíteto de Merleau-Ponty) célebremente etiquetó como *marxismo occidental* (Lukács, todo Frankfurt, Sartre, Althusser, etcétera)[4]. Algo doblemente raro cuando se recuerda que Jameson es norteamericano. O quizá sea menos raro de lo que parece: después de todo, un marxista crítico situado en el centro mismo del imperio "gobalizador" por excelencia debería estar más autorizado que nadie a analizar las entrañas del monstruo.

Sea como sea, se me permitirá avanzar una pequeña hipótesis –o menos: una *ocurrencia*. De entre la intrincada selva temática que es la obra de Jameson, puede entresacarse, entre otras cosas, algo así como un "motivo", una insistencia, incluso una *obsesión*, recurrente: la del *espacio*. Seguramente ello explica que haya escrito tanto sobre arquitectura. Y eso tiene su lógica: un pensador crítico interesado por el arte, pero que a su vez es –para hablar rápido– un riguroso marxista "frankfurtiano", tenía que encontrar en la arquitectura un paradigma privilegiado de articulación entre la dimensión *estético-cultural*, la dimensión *económica* y la dimensión *técnica*. "Arquitectura" debe ser entendido, aquí, en su sentido amplio de *intervención* de la cultura sobre el espacio "natural". En este sentido amplio, el hombre primitivo que ocupa una caverna en la montaña y toma decisiones sobre cómo usar ese espacio que él no ha producido (en este rincón encenderé el fuego, en aquel otro extenderé mi manta de piel de oso para dormir, en el de más allá irá el altar de mis dioses, en la pared del fondo pintaré mis bisontes y mis mamuts) *está ya* haciendo "arquitectura": está, por así decir, *semiotizando* el espacio. La arquitectura es, pues, la forma

4 Anderson (1987). El concepto originario se encuentra en *Las aventuras de la dialéctica*, Merleau-Ponty (1974).

más originaria, o más *arcaica*, de conjunción –y también de conflicto– entre el arte, la cultura y la naturaleza. En el *habitar*, como hubiera dicho Heidegger, está uno de los gestos más fundantes que permiten al *DaSein* (al "ser-ahí" de lo humano) atisbar el "desocultamiento del Ser" –y no es, evidentemente, un azar que el propio Heidegger utilice la expresión "*casa* del Hombre" para definir el lenguaje (Heidegger, 1997).

Ahora bien, esa intervención, incluso esa *violencia*, que se le hace al espacio, hace que la arquitectura se transforme, en el contexto del capitalismo, en una de las expresiones más acabadas de lo que la Escuela de Frankfurt y, en particular, Adorno y Horkheimer (1962) denominaron la *industria cultural.* El registro "artístico" se hace aquí inseparable del desarrollo de las fuerzas productivas, y por lo tanto de la *técnica*, también en el sentido amplio y asimismo heideggeriano del *GeStell*, ese "andamiaje" (otra metáfora arquitectónica) mediante el cual se definen y se *planifican* (se hacen "planos" previos) de antemano las formas culturales, y que tanto recuerda a la *racionalidad instrumental* de la que hablan los frankfurtianos. Y aquí es crucial tomar en cuenta que el "andamiaje", o la "razón instrumental", no son solamente dispositivos *condicionantes* de las percepciones y las ideologías o visiones del mundo, sino que son *productores* de subjetividad: en la modernidad, el sujeto mismo conforma su "interioridad" –para no hablar de sus relaciones sociales– *dentro* de los parámetros prescriptos previamente por el dispositivo de la Técnica. Ya a principios del siglo XX un pensador tan poco sospechoso de "materialismo histórico" como Max Weber (1977) había advertido sobre el *poder* (incluso en el sentido estrictamente político) de lo que él denominaba la "jaula de hierro" de la racionalidad *formal* (luego traducida por Adorno y Horkheimer como racionalidad *instrumental*); es decir, una forma de racionalidad, dominante en la modernidad, que corresponde "naturalmente" a la lógica de la *ratio* "calculante" del capitalismo.

En los teóricos de Frankfurt, la racionalidad formal-instrumental va a alcanzar una dimensión cuasi *ontológica* (es el "Ser" mismo de la modernidad) encarnada en la plena *dominación* de la naturaleza por el pensamiento anticipante, del Objeto particular por el Concepto general. Pero, además, en el capitalismo, tendremos una "ontología regional" específica: todo el armazón de ese dispositivo instrumental está pensado –sin que necesariamente *alguien*

lo haya pensado– para la producción de mercancías. Esto había sido, por supuesto, el hallazgo original de Marx. Solo que ahora, con el capitalismo "tardío" y la globalización, se extiende al conjunto de todas las esferas de la vida y de las prácticas sociales y culturales, incluyendo potencialmente, a través de la industria cultural, a la producción artística. Ya no es solamente que todo producto cultural, incluyendo a las obras de arte, son pasibles de ser transformados en mercancías, sino que son desde el vamos *concebidos* como mercancías, como meros *outputs* de la lógica de producción mercantil orientada a la rentabilidad capitalista.

En esta (onto) lógica de la industria cultural, por supuesto aquel registro "artístico" de la arquitectura es inseparable, asimismo, de la economía y de la especulación financiera e inmobiliaria, y entonces de esa lógica constitutiva del capitalismo por la cual todo producto de la cultura es subsumido en el despliegue universal de lo que Marx (1973; T. I) llamaba la *forma-mercancía*, incluyendo sus distintas formas de fetichización. La arquitectura, en este marco, es un ejemplo inmejorable (aunque no el único, como enseguida veremos) de que, contra ciertos reduccionismos del marxismo "vulgar" –y contra los que ya el propio Marx tuvo que protestar en su momento–, *no hay* una distinción neta, mucho menos una exterioridad o una relación de causalidad mecánica, entre la "superestructura" y la "base económica". La cultura es tan "económica" como la economía es "cultural" (y, por supuesto, "ideológica").

Ello significa que el capitalismo –o, más ampliamente, la *modernidad*– es también, pues, una *conquista del espacio*. Lo fue desde su mismísimo nacimiento, en tanto su lógica, desde el principio, es la de una permanentemente renovada expansión en círculos concéntricos cada vez más amplios de incorporación de mercados para la realización de sus mercancías y la obtención de materias primas, la subordinación de las relaciones de producción preexistentes a las nuevas relaciones "burguesas", la separación entre los productores directos y los medios de producción, etcétera. En este sentido, el colonialismo o el imperialismo no son meras excrecencias evitables o decisiones "malvadas" de un capitalismo que hubiera podido elegir quedarse quieto en su lugar de origen: son necesidades *estructurales* del "modo de producción" como tal. Y son, está claro, gigantescas –y normalmente violentas, o de consecuencias violentas– *intervenciones* sobre el espacio mundial, incluyendo sus componentes simbólico-culturales.

Si desde que existe el capitalismo la cultura es económica y la economía es cultural (lo acabamos de ver para el caso ejemplar de la arquitectura), en el *capitalismo tardío* –categoría que Jameson extrae de Ernest Mandel, pero que ya se puede encontrar en la Escuela de Frankfurt–, con su desarrollo exponencial de nuevas fuerzas productivas "invisibles" (o "virtuales", "imaginarias", etcétera), así como de lo que ha dado en llamarse *trabajo inmaterial*, la colonización tanto física como simbólica del espacio es total, y aún *totalitaria*, en el sentido de aquel "andamiaje" que todo lo anticipa, que todo lo domina, que no parece tener *lado de afuera*. Ese espacio, repitamos, es ya plenamente *mundial*, mundialización obviamente facilitada desde principios de los 90 por la caída de los llamados "socialismos reales", y a eso se denomina (eufemismos aparte) "globalización", un proceso cuya fisonomía específicamente cultural es el "postmodernismo": la lógica cultural del capitalismo tardío, en la ya famosa expresión de Jameson.

También desde el principio, el proceso de globalización –aunque aún no se llamara así– incluyó la producción de una multiplicidad de *representaciones* que dibujara el imaginario del espacio conquistado: de la cartografía a las más delirantes ilustraciones, de la pintura a la poesía, pasando por las hibridaciones, sincretismos y mestizajes generadoras de nuevos "géneros" arquitectónicos, urbanísticos, plásticos o literarios. La mutua implicación entre la estética y la colonización "postmoderna" del espacio mundial en el tardocapitalismo tiene pues su propia "prehistoria". Y así como más arriba le dábamos a la palabra "arquitectura" su acepción más amplia posible, lo mismo debiéramos hacer aquí con "estética". No se trata en ella tan solo del sentido restringido –el de la actitud *contemplativa* frente a la obra de arte– que adquirió a partir del Renacimiento (es decir en la "modernidad", es decir en el *capitalismo*; y no está de más recordar que esa nueva acepción no se terminó de consagrar sino hasta las postulaciones de Baumgarten y Kant, a mediados del siglo XVIII, junto a la invención del Museo, y de lo que dio en llamarse la *institución-arte*)[5]. Se trata más bien de la *aísthesis* de los antiguos griegos, que compromete al goce de *todos* los sentidos, que afecta al cuerpo entero, así como a la interioridad subjetiva. Pero en el tardocapitalismo lo afecta, o lo "impresiona", en la misma

[5] Cfr., para todo este proceso, *La ideología estética* (Eagleton, 2007).

medida en que lo *domina* con la mercantilización de su deseo artificialmente inducido. La globalización postmoderna es asimismo conquista y ocupación del espacio *interior* del inconsciente y la afectividad. Así como Peter Bürger (1987) señala con agudeza que finalmente las vanguardias lograron su objetivo de volver a fusionar el arte con la vida, pero con una vida *dañada* (la expresión es de Adorno) por la alienación tardocapitalista, así también el goce "estético" en el postmodernismo globalizado es un falso hedonismo consumista, prefabricado por la industria cultural, que extiende las mallas de su "jaula de hierro" a nivel mundial, al mismo tiempo que las hunde profundamente en el Inconsciente. *Extensión* e *intensión* (con "s") son operaciones complementarias e innovaciones de la etapa de la "globalización".

2.

Lo que Jameson denominaba la *estética geopolítica*, en estas condiciones, es un *arma decisiva* del sistema mundial del capitalismo tardío. Arma no solo "superestructural", no solo "ideológica" –al menos en el sentido clásico de una hegemonía sobre la subjetividad social– sino plena y directamente *material*, "corporal". Si bien *siempre* fue una función central de las ideologías dominantes la organización de los cuerpos, de sus comportamientos y sus deseos, ahora esa función es *la vida misma* con toda su ficticia apariencia de espontaneidad (ya Adorno y Horkheimer explicaban que bajo el imperio de la industria cultural el tiempo de ocio creativo, de placer sustraído a la jornada laboral, se transformaba en una *prolongación* de esa jornada: el "libre" disfrute de aquel ocio está tan *planificado* –y mercantilizado, claro– como el funcionamiento de la tecnología que usamos para producir). Tal vez habría que apelar a la noción de *biopolítica* –acuñada por Foucault y explorada incansablemente por Agamben o Esposito– para dar cuenta de semejante "salto cualitativo". En todo caso es, otra vez, su carácter *totalitario* lo que a Jameson le importa subrayar, y que explica el hecho de que a menudo el arte, cuando se pretende "resistente", tenga que reaccionar de forma *paranoica*, retratando al sistema mundial como una gigantesca, omnisciente e inabarcable organización *conspirativa*. Ya tendremos que volver sobre esto.

Parece curioso, en una lectura superficial, que alguien se proponga ilustrar este síndrome, en particular, a través del *cine*. ¿Por qué el cine? Hay muchas razones, generales y específicas. El cine es por excelencia *el* lenguaje artístico del siglo XX. Quiero decir, el único lenguaje artístico, el único nuevo soporte semiótico, "inventado" en él (la televisión, o los videojuegos, o los medios audiovisuales digitales, etcétera, dependen del cine en su estructura de significación), y desarrollado coetáneamente a los traumáticos procesos históricos, políticos y sociales de esa época. Y es interesante –no pasaremos por alto la coincidencia– que haya "nacido" el mismo año (1895) en que los entendidos nos dicen que nació el psicoanálisis, con los primeros textos de Freud que pueden denominarse estrictamente psicoanalíticos (los estudios sobre la histeria y el artículo *Proyecto de una psicología para neurólogos*). El cine nace, pues, al mismo tiempo que una nueva teoría, y una nueva imagen, de la subjetividad humana. Son dos descubrimientos radicales: nada parecido –ni en el arte ni en la psicología– había existido antes: es una *refundación decisiva* de los códigos en ambos campos. Y mencionemos una tercera coincidencia: cine y psicoanálisis emergen asimismo paralelamente a la explosión de los grandes movimientos de vanguardia estética, las ahora llamadas *vanguardias históricas*, que en el límite se proponían arrojar por la borda todo el arte anterior (el occidental, al menos) y empezar, como si dijéramos, de cero. No es extraño, por lo tanto, que las vanguardias se arrojaran ávidamente sobre ese lenguaje inaudito, incomparable a ningún otro preexistente, que les parecía cumplir el sueño de poder, efectivamente, hacer arrancar una nueva e igualmente incomparable etapa en la historia del arte: allí están para testimoniarlo, en los mismos orígenes, Eisenstein, Vertov, Pudovkin y los formalistas rusos, inmediatamente después de la gran Revolución de 1917; allí están los experimentos surrealistas de Buñuel y Dalí, o el expresionismo alemán, o el cine "cubista" de Léger, o el nuevo "realismo poético" de Chaplin, y así siguiendo. Y el cine, para colmo, es (o pasa por ser: el asunto es discutible, pero sus "efectos de verdad" no) un lenguaje internacional casi por definición. ¿Cómo no pensar en él, entonces, para hablar de una *estética geopolítica* estrechamente vinculada a la globalización? Sobre todo, teniendo en cuenta que en las últimas décadas –al contrario de lo que ocurría hasta la década del 60, donde había, por así decir, más "competencia"– Hollywood y sus "tanques" (incluyendo la gigantesca

industria de las series de Netflix y similares) ha logrado prácticamente monopolizar la "estética geopolítica" del entero mundo occidental.

Pero lo que quizá resulte aún más importante es algo que inevitablemente nos remite a la discusión de algunos párrafos más arriba. El cine es, junto a la arquitectura, el *otro* arte que está estrechamente ligado a la economía y a la técnica; es un arte –y en esto se diferencia de la arquitectura, aunque ya veremos cómo esa diferencia puede devenir en paradójica *semejanza*– que no tuvo que "adaptarse" a la modernidad y al capitalismo, sino que apareció desde el vamos entramado en sus redes (con la excepción, va de suyo, aunque es una excepción parcial, del gran cine experimental de los primeros tiempos de la URSS). Y continúan los paralelismos: el cine y la arquitectura son los dos lenguajes estéticos que más han contribuido a *alterar*, de maneras asimismo radicales, la relación de los sujetos con el *espacio*: espacio material –pero con resonancias simbólicas– en el caso de la arquitectura, espacio simbólico –pero con resonancias materiales– en el del cine. Arte mundial, arte técnico-económico, arte violentamente modificador de la espacialidad humana: otra vez, *estética geopolítica* si las hay.

Y, sin embargo, hay que registrar la paradoja de que esta omnipotente *mega-espacialidad* del cine (en el sentido más amplio posible del concepto "cine") choca con obstáculos *internos* a la propia estructura del lenguaje fílmico. Es un lenguaje *constitutivamente* contradictorio: por ejemplo, si por un lado es el lenguaje artístico más apto para generar la más exacta *impresión de realidad* –como lo decía Roland Barthes–, por el otro es posiblemente el más *artificial* o "antinatural" de todos los lenguajes, dependiente como es de toda clase de artificios técnicos (encuadre, montaje, ángulos de cámara, "cortes", *raccords*, y así, para no mencionar la "ilusión objetiva" del movimiento, creada por la velocidad "mecánica" de los 24 fotogramas por segundo). Además, el cine es *el* ejemplo de un arte cuya dimensión *espacial* no es forzosamente más importante que la *temporal*: en él la selección "paradigmática" de imágenes es consustancial a la *sucesión* "sintagmática" de la diégesis, así como sucede respectivamente con las palabras y la narración en la literatura. Asimismo, en otro sentido, la pretendida *internacionalidad* del cine se ve contrariada, al menos desde la existencia del parlante, por el inevitable uso de *lenguas nacionales* en los diálogos, el relato en *off* o lo que corresponda (el doblaje o el subtitulado

son imposiciones externas del mercado, que no *pertenecen* por sí mismas a la estructura del lenguaje). Estas y tantas otras características "contradictorias" hacen del cine un objeto atravesado por una constante *conflictividad semiótica inmanente*, que es justamente la que la industria cultural se empeña en ocultar, en desplazar de la mirada.

Un carácter de certero pionero de estas ideas lo detenta Walter Benjamin. Fue él quien señaló, en la década del 30, la *extrañeza* del lenguaje cinematográfico, que con su fragmentación del espacio-tiempo "natural" (la era de Eisenstein es también la de Einstein) "dinamita las coordenadas de nuestra percepción", según lo dice célebremente en el ensayo sobre "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica". Benjamin (2008; L. I, V. 2) es, por otra parte, buen lector de Freud, y no se priva –además de la obvia comparación del *film* con los sueños– de remitir la alteración de la percepción espacial –o mejor, espaciotemporal, "cronotópica"– a un hipotético *inconsciente óptico* (y aquí me permito otra hipótesis/ocurrencia: esta noción benjaminiana, articulada con lo que en seguida diremos, es la fuente del no menos célebre y discutido concepto jamesoniano de *inconsciente político*, concepto que podría ser ampliado al de "inconsciente *geo*-político")[6]. Es el "inconsciente óptico", más que las condiciones de producción y recepción de la "reproductibilidad técnica", lo que hace del cine una forma de arte que atenta seriamente contra el *aura* del arte clásico. En el cine la percepción "inconsciente" –con su estallido del *cronotopo*, de los códigos espaciotemporales establecidos– es más rápida y más profunda que la conciencia. El espectador literalmente *no tiene tiempo* de fascinarse en la contemplación estática, y *no tiene espacio* para la distancia de aquella "infinita lejanía" que Benjamin adjudicaba a la *obra aurática*: el cine –al igual que, evidentemente, la arquitectura– es para Benjamin un arte *táctil*, en el sentido de que no se limita a la pura contemplación distanciada, sino que supone una *inmersión* –una inmediatez de la relación– del cuerpo en el espacio, otra vez, sea el material o el simbólico. Y esa "tactilidad" no-consciente, esa "redención física de la realidad" a que aludía otro de los pensadores de Frankfurt (Siegfried Kracauer)[7], es altamente *subversiva* respecto de las "ideali-

[6] *Documentos de cultura, documentos de barbarie* (Jameson, 1989).
[7] *Teoría del cine* (Kracauer, 1989).

zaciones" de una realidad mitificada por el pensamiento dominante –es decir, como hubiera dicho Marx, de las *clases* dominantes. Añádase el hecho de que el cine –al igual que la arquitectura– demanda, al menos en su forma clásica, una recepción *masiva* y *pública*, y se tendrá toda la dimensión de su carácter constitutiva, aunque inconscientemente, *político*.

3.

Sin embargo, hay un problema ulterior: el cine, decíamos, nació en pleno desarrollo tardocapitalista, y rápidamente quedó enredado en las mallas del complejo técnico-económico, de la fetichización mercantil y de la industria cultural. Esto no ocurrió inmediatamente, sin embargo, y es otra "rareza" que habría que tomar en cuenta: si quisiéramos inscribirlo en una concepción lineal de la historia del arte, tendríamos que decir que, al contrario de las otras formas estéticas, el cine empezó por ser de "vanguardia" (su lenguaje se definió con los cineastas soviéticos, los surrealistas, los expresionistas, etcétera) y *después* se "academizó". Pero es cierto que, una vez dada su "normalización" como código, fue rápidamente secuestrado por los dispositivos de la industria cultural. Precisamente su carácter masivo y público ("político" en este sentido amplio), más eso que sucede en el nivel "consciente" con este lenguaje –a saber, como decíamos, su posibilidad de generar fácilmente una *impresión de realidad*, en el sentido de una ilusión conformista de poder adaptarse como fiel "reflejo" a la realidad existente– ha podido transformarlo, bajo el imperio del formato industrial-comercial de representación, en una perfecta *mercancía*. Esa "ilusión objetiva" *forcluye* (para decirlo en la jerga psicoanalítica) el inconsciente óptico y su acción "subversiva" sobre la espaciotemporalidad, en favor de una *confirmación* conservadora de la (presunta) percepción inmediata de lo real. Es esto, precisamente, lo que Adorno y Horkheimer recusan del cine: su carácter *identitario*, a saber, el de una identificación plena entre la percepción y la realidad (entre Concepto y Objeto), transformada en una "promesa de felicidad" que finge ser satisfactoria, y facilitada por su lenguaje trivialmente realista.

En seguida me permitiré discutir cierta unilateralidad poco dialéctica (e insólita para alguien como Adorno) de esta crítica. Digamos, por ahora, que, justamente por ese carácter “dialéctico”, el cine empieza por prestarse fácilmente a la operación de borradura del *conflicto* entre el arte y la realidad, que está en el centro de la estética adorniana (y frankfurtiana en general). Obtura, dicho brevemente, el registro de eso que, definiendo al lenguaje cinematográfico, Pasolini denominaba la *escritura de la realidad*, el hecho de que la cámara *transforma* la realidad para mostrar, con su “inconsciente óptico”, que podría ser de otra manera, y que por lo tanto estamos ante una forma estética que convoca a la *praxis*, y no a la pura contemplación. El propio Pasolini, es sabido, le oponía a lo que llamaba *cine de prosa* su *cine de poesía*, uno de cuyos recursos –en una línea próxima a la táctica del *distanciamiento* brechtiano– es el de hacer *evidente* para el espectador la “artificialidad” del lenguaje fílmico, “desnaturalizando”, por así decir, el efecto de realidad. Y, aunque pueda parecer extraño –pero en verdad es perfectamente lógico– esa “desnaturalización” era para Pasolini (2005) el *auténtico* “realismo”.

El propio Benjamin ya tenía plena conciencia de este estatuto paradójico, o ambivalente, del cine. Y esa conciencia la había adquirido en las condiciones más extremas posibles: observando, en la Alemania de la década del 30, y a instancias de su amigo Bertolt Brecht, el uso exhaustivo y astuto que el régimen nacionalsocialista hacía de los nuevos medios de comunicación, y en particular del cine (y desde ya también de la arquitectura, como testimonia el novedoso diseño de edificios públicos y de las grandes explanadas para los desfiles del Partido debidas a un “genio” como Albert Speer), precisamente como arma de propaganda política cuyo objetivo “estético” central es el *congelamiento* idealizado y mítico de la realidad (la del régimen), que transforma –son palabras de Benjamin– “la experiencia histórica de los sujetos” en un “monumentalizado” espectáculo para la contemplación *estática* (este es el núcleo de la famosa oposición benjaminiana entre la *estetización de la política* y la *politización del arte*). Un ejemplo inmejorable se lo debemos a las imágenes filmadas por la gran cineasta nazi Leni Riefenstahl, en su documental *Olympia*, encargado especialmente por Hitler para celebrar las olimpíadas de Berlín en 1936. La cámara toma desde abajo, agigantando la iconografía, a unas bellísimas *walkirias* rubias, vestidas con sus blancas y vaporosas túnicas, los músculos en tensión

en sus cuerpos perfectos, lanzando la jabalina o la bala con el aire entre erótico y guerrero de unas amazonas, recortadas contra un cielo límpidamente azul, centrando absolutamente la imagen e impidiéndonos ver nada más que a ellas (no hay estadio, ni público, ni oficiales SS a la vista). Ahí tenemos pues el Olimpo (o más bien el Walhalla), con sus diosas eternas, "extra-históricas". Por contigüidad: espectáculo mítico para la contemplación estético-estática si los hay, "monumentalización de la experiencia histórica", *aurático* hasta la médula... y todo ello logrado gracias al cine, el lenguaje *anti*-aurático por antonomasia.

¿En qué quedamos, entonces? Muy sencillo –es decir, inmensamente complejo–: el cine, tal vez como ninguna otra forma artística precedente, es un *campo de batalla*. Alguna vez, inspirándonos en Marx, en Benjamin y en Jameson entre otros, nos atrevimos a proponer una sucinta fórmula: *El cine es el encuentro conflictivo entre el fetichismo de la mercancía y el inconsciente óptico (y político)*[8]. Capturado por la industria cultural en su funcionamiento mundial, devenido mercancía para la contemplación estática y conformista por los formatos de representación comerciales, no obstante, la naturaleza misma de su lenguaje permite que el "inconsciente óptico-político" ocasionalmente *retorne de lo reprimido*, para retomar la jerga psicoanalítica. En los mejores, en los grandes *autores* –como decían los teóricos de *Cahiers du cinéma*– ese "retorno" es intencionalmente asumido, para "hacer consciente lo inconsciente", según la fórmula freudiana aquí plenamente politizada. Pero en los otros, en los más convencionales y "adaptados" a los cánones de la industria cultural, eso puede suceder *de todos modos*, puesto que el inconsciente óptico-político, por definición, tiene su propia lógica, *actúa por cuenta propia*: sin dejar de ser mercancía, diríamos que, para la mirada atenta, *atraviesa* esa condición (ese condicionamiento), para operar una "subversión", un desgaste *desde adentro* de su lenguaje "normalizado" no solo por la industria cultural, sino –lo que en cierto modo es lo mismo– por las reglas del género, los contenidos pautados, los modos codificados del enfoque, el montaje, el *travelling* o lo que fuere.

Un autor como Jameson –en las huellas de Benjamin, y al contrario de cierto desdén aristocrático de Adorno por los nuevos medios– necesita del "campo

[8] *El sitio de la mirada* (Grüner, 2000).

de batalla" fílmico porque es el que, en el registro de lo estético, mejor y más conflictivamente puede dar cuenta, con sus alteraciones espaciales, de la *estética geopolítica* del Capital mundializado y sus propias "conquistas del espacio". Esa estética *está* "engranada" en los *films* que estudia; pero también está en ellos el "inconsciente óptico" que, pese a las apariencias, *desmiente* silenciosamente la omnipotencia del "sistema", de nuevo más allá de las intenciones conscientes de los autores correspondientes –intenciones que a veces existen, desde ya, aunque siempre "infiltradas" en los intersticios del código dominante. No quiere decir ello que esos *films* sean, en absoluto, "optimistas", siquiera en mínima medida. Al contrario: en la gran mayoría de ellos prima una visión oscura, amarga, escéptica, que pareciera implicar que el "sistema" es imbatible, justamente porque está en todas partes y en ninguna. Habría que recurrir otra vez a Foucault y su *Microfísica del poder* (1979) para evocar esa *ausencia ubicua* de la maquinaria estético-geopolítica que rodea los cuerpos, las subjetividades, las imágenes. Pero sin olvidar, si se quiere en esto permanecer foucaultianos, que allí donde actúa el poder se genera *alguna clase* de resistencia, aunque más no fuera (y no es poco) que la del "inconsciente óptico-político" actuando bajo la superficie de las imágenes (está claro que un problema serio, y no resuelto, con estas postulaciones de Foucault, es el del pasaje de la *resistencia* a la *ofensiva* contra el "sistema"; pero, desde luego, este no es el lugar para plantearlo en todos sus alcances).

Efectivamente, muchos de los *films* estudiados por Jameson bajo la rúbrica de "estética geopolítica" –y en general correspondientes a la época de los inicios mismos de lo que se conoce como "globalización", ya que la edición original de su libro es de principios de los 90– pertenecen plenamente a la industria cultural (la mayoría provienen de Hollywood), pero al mismo tiempo son intensamente *"paranoicos"*. Vale decir: todos ellos tienen, como horizonte de sus ficciones, la atmósfera enrarecida, enigmática, "kafkiana" si se puede cometer ese reduccionismo, de alguna de esas gigantescas *empresas conspirativas* de las que hablábamos al inicio. Por solo citar algunos de los títulos: *Los tres días del cóndor* (Sidney Pollack, 1973), *Blow Out* (Brian de Palma, 1981), *La conversación* (Francis Ford Coppola, 1974), *Videodrome* (David Cronenberg, 1983), *Bajo fuego* (Roger Spottiswoode, 1983), *Todos los hombres del presidente* (Alan Pakula, 1976), *Klute* (ídem, 1971), *El último testigo* (*ídem*, 1974), etcétera. No vamos a hacer aquí el análisis detallado de esos *films*: no podríamos mejorar el que hace el propio Jameson en su

texto. Baste decir que son otras tantas muestras del síndrome paranoico-conspirativo literalmente *acosadas* por poderes a la vez lejanos o invisibles, y donde el individuo aislado (a veces un sucedáneo del canónico *innocent bystander* de Hitchcock, que Jameson no deja de citar, a través de films como *Intriga Internacional* o *El hombre que sabía demasiado*) aparece impotente, no solamente por enfrentarse a fuerzas tan superiores a él, sino principalmente porque el poder que pretende denunciar o develar parece *no estar en ninguna parte*, y al mismo tiempo en todos lados. No estamos ante *films* donde haya enemigos claros, ni, sobre todo, *bandos* claros para la confrontación, como solía suceder en los policiales clásicos o en las intrigas de espionaje de la Guerra Fría. Más aún: ese poder maléfico, esa conspiración "satánica", está frecuentemente del *mismo* lado –en el mismo territorio de la "estética geopolítica", digamos– que el héroe: puede encarnarse en la CIA, por ejemplo, en una gran corporación multinacional cuyos fines no se precisan, en una misteriosa agencia gubernamental (¿o es privada?) de escuchas clandestinas, en el mismísimo presidente de los EE. UU., o sencillamente en alguna entidad innominada y cuasi metafísica (en este sentido, irónicamente, algo como SPECTRE, la organización mundial archienemiga de James Bond, pertenecería a esta misma configuración). Lo importante es que los *espacios* habituales que los códigos culturales "modernistas" habían delineado quedan aquí borroneados, indecidibles, ambiguos, *des-identificados*. Así como, característicamente, la estética geopolítica "postmoderna", al menos desde el arte *pop*, borra las distancias entre la "alta" y la "baja" cultura (Jameson ya había profundizado en este "borramiento" en *Postmodernismo...*, empezando por sus efectos en la arquitectura, arte *espacial* por excelencia), así borra también la diferencia entre el Bien y el Mal, transformándola en una siniestra banda de Moebius donde esos dos polos pueden circular indistintamente, intercambiándose sin terminar de adquirir una identidad definida.

4.

Como ya señalamos, esta obsesión por el espacio no es nueva en Jameson. Su impresionante estudio sobre las novelas policiales de Raymond Chandler

(lamentablemente aún no traducido al castellano[9], por ejemplo, está básicamente articulado –y aquí su interés por la arquitectura se despliega largamente– sobre los *espacios* literarios, o literariamente recreados, que son la escenografía de esa literatura: la ciudad de Los Ángeles, la calle principal y los callejones peligrosos, los edificios, la oficina del detective Philip Marlowe, el *night-club* o el casino como hábitat natural del *gangster*, e incluso la naturaleza circundante de la ciudad, de la que nunca sabemos a ciencia cierta si es un alivio o una *amenaza* para la vida urbana (la geografía particular de la ciudad de Los Ángeles, en efecto, parecería permitir la construcción alegórica de un *continuum* naturaleza/cultura, en el cual cada polo pugna por "tragarse" al otro). Habría que citar también su notable análisis de *Vida y destino*, la monumental novela de Vasili Grossman sobre el sitio de Stalingrado, donde los "microespacios" de la trinchera, la casamata, el casino de oficiales, las habitaciones de los habitantes de la ciudad son cajas de resonancia de la conflagración bélica *mundial* cuyo destino se está jugando en Rusia[10].

Algo similar, a más amplia escala, hizo en otro extraordinario libro, *Arqueologías del futuro* (Jameson, 2005), donde los espacios imaginarios de la alta ciencia ficción "metafísica" (en Ursula K. Le Guin, Philip K. Dick, Stanislav Lem) sirven como otras tantas alegorías de utopías (o *distopías*, o utopías *negativas*) que también se conectan, a su manera, con la "estética geopolítica" –y obviamente, aunque de modo puramente imaginario, con la "conquista del espacio", ahora ya no solo el del mundo terrestre. Y, dicho sea de paso, no habría que desestimar, en el propio título de ese libro, el aparente oxímoron de hacer una "arqueología" del *futuro*. Se trata de otra cuestión profundamente "benjaminiana": la de la conjunción, en una suerte de imagen dialéctica, entre lo más moderno y lo más arcaico, en otra inesperada convergencia entre la arquitectura –que, como ya dijimos, es la forma más "primitiva" de arte, y al mismo tiempo la más dependiente de la técnica moderna– y el cine –que, habiendo nacido en el seno de la técnica moderna, bucea en los arcaísmos subjetivos del "inconsciente óptico", los sueños, etcétera.

[9] *Raymond Chandler. The Detections of Totality* (Jameson, 2016).
[10] "Una relectura de *Vida y destino*" (Jameson, 2015, nov.-dic.).

Los ejemplos cinematográficos de *La estética geopolítica* aparecen como paradigmas realmente ejemplares de esa configuración. Y también ellos, como no podía dejar de ser así en un texto de Jameson, están rodeados de literatura, desde Kafka, Thomas Mann o Pynchon hasta, cómo no, Borges o Cortázar (Jameson es un conocedor muy fino de la literatura del "Tercer Mundo", para la cual produjo su controvertida categoría de *alegoría nacional*). Pero lo más importante, a mi juicio, es que, con esos *films* y esos entornos literarios, y pivoteando sobre el análisis de la "estética geopolítica" que ellos expresan, Jameson es capaz de "elevar" ese análisis detallado al nivel de un verdadero tratado de filosofía política crítica. Acabamos de invocar el término *alegoría*. Es una categoría teórica, analítica y hermenéutica recurrente en la obra de Jameson, al menos desde *Marxismo y Forma* (publicada originalmente en 1971). Hay desde ya muchas diversas maneras de entender esa categoría, algunas incluso contradictorias entre sí. En el caso de Jameson, debemos remontarla a la muy idiosincrásica elaboración que hace de ella Benjamin en su extraordinario tratado sobre el drama barroco alemán, o "tragedia de duelo", el *Trauerspiel* (original de 1927)[11]. Dicha elaboración es enormemente compleja, aquí no tendremos más remedio que simplificarla lo más que podamos, para centrarnos en su utilidad para el análisis jamesoniano de la *espacialidad estética*.

Al revés de lo que ocurre –siempre en la perspectiva de aquel libro de Benjamin– con el *símbolo*, que presupone una correspondencia semántica lineal entre el objeto "simbólico" y el concepto culturalmente "simbolizado" (la cruz remite automáticamente al cristianismo, la hoz y el martillo al comunismo, etcétera), vale decir una producción de sentido estática y en general inequívoca dentro del correspondiente registro cultural, en la *alegoría* nos encontramos con un *movimiento* de orden "narrativo" que, por un lado, demanda una *construcción* de sentido (este no está automáticamente dado desde el inicio), y por otro, se apoya en *fragmentos* de sentido pasado ("ruinas", en la terminología benjaminiana) que son "resignificados" en el presente mediante una nueva producción de sentido por parte del "alegorista" (Benjamin también dice, "del materialista histórico", para indicar que esta figura y método de análisis es, entre otros, el de Marx). El elemento de *duelo*, ya presente en el propio término

11 *Origen del drama barroco alemán* (Benjamin, 1980).

Trauerspiel, tiene que ver con la nostalgia melancólica por aquel sentido perdido, todavía presente como *resto*, pero irrecuperable en su significado originario, en la nueva construcción. Así Hamlet, héroe del *duelo* por excelencia (en el doble sentido que esa palabra puede tener en castellano), tiene su cuerpo paralizado por la melancolía de la Totalidad perdida –el gran reino de su padre, ahora devenido fantasmal–: la *tragedia* de ese príncipe, como la *farsa* del Quijote, está vinculada a la fragmentación de las esferas de la experiencia, característica del desencantamiento moderno del mundo, de la que hablaba un Max Weber. Y Lukács supo ver bien que el verdadero éxito del gran realismo crítico del siglo XIX (Stendhal, Balzac, Tolstoi, Dickens, Melville, Dostoievski) había sido justamente su esforzado *fracaso* en la recuperación –a todas luces imposible en el contexto de la sociedad modernoburguesa– de la "bella totalidad" de la época clásica (Homero, digamos). Para cuando llegamos al siglo XX, atravesando ese puente inestable que puede ser un Thomas Mann, Kafka, Joyce o Beckett tienen que hacerse cargo de que de todo eso solo quedan *ruinas* (más palabras entre arquitectónicas y arqueológicas), y que es con eso que se debe trabajar, hacer "alegoría". Desde ya, y como es sabido, aquí se detiene Lukács –con su dogmático menosprecio por toda forma de "vanguardismo"–, y toma la posta Adorno, que comprende muy bien que esos "alegoristas" *no son* cómplices de la decadencia y la alienación de la "totalidad" burguesa, sino al contrario: son radicales *críticos* (más allá de sus posturas políticas particulares), para quienes esa "totalidad" está definitivamente *perdida*, o *arruinada* (hecha ruinas), así como lo estaba la "totalidad épica" para los realistas críticos del siglo XIX. Para más, en esos autores el registro alegórico pasa por la concentración *espaciotemporal* de las "ruinas" de la totalidad perdida. En Kafka, los simbólicos edificios de la Ley o el Castillo son *lugares* que nunca se pueden alcanzar. En el *Ulises* de Joyce, se condensa en un solo día y en unas pocas calles de la pequeña ciudad de Dublín el viaje de 20 años del Odiseo homérico dando la vuelta al mundo mediterráneo. En Beckett, la angustiante *inmovilidad* de la mayoría de sus personajes los condena a ser víctimas pasivas de un mundo de ruinas *ausentes*, pero por ello mismo de una presencia permanente y ominosa.

Desde todo eso hay solo un paso que dar hacia la evidencia de que el cine es un arte "alegórico", y lo es por la propia *forma* de su lenguaje y de su construcción de sentido. Hecho también él de fragmentos discontinuos (fotogramas,

"tomas", planos, planos-secuencia, encuadres, que serán luego compaginados para darles un sentido de conjunto), cada una de esas "ruinas" remite a un sentido pasado que al mismo tiempo permanece y es disuelto en el nuevo proceso de producción de sentido dado por el *montaje* (en este punto tanto Benjamin como Jameson son por supuesto seguidores de Eisenstein). Pese a las apariencias de su "impresión de realidad", el desarrollo narrativo de cualquier *film* –incluyendo los más convencionalmente producidos por la industria cultural– reenvía a un sentido *ausente*, que solo podrá ser plenamente adquirido (y en el "cine de autor" ni siquiera con seguridad allí) con la palabra *Fin*. Es decir: aquella característica *formal* del lenguaje fílmico es inseparable de su "modo de producción" del propio *contenido*, para conservar esa dicotomía tradicional. Más precisamente, para evocar la célebre oposición de Hjelmslev, en el cine la *forma del contenido* es inseparable del *contenido de la forma*, y ambas duplas se van trasvasando de una a otra constantemente, como en esas *imágenes dialécticas* de las que habla Benjamin. El relato fragmentario que vemos desarrollarse en la pantalla invoca en cada una de sus "ruinas" una *totalidad abierta* que está fuera de la pantalla, y que solo puede (si se puede) recuperarse *a posteriori*, en esa exterioridad.

Sobre la base de estas premisas, es perfectamente lógico que alguien como Jameson elija el cine para dar cuenta, precisamente, de esa totalidad ausente (y siniestramente amenazante) que son las oscuras organizaciones conspirativas que, así, "alegorizan" el funcionamiento espaciotemporal de la globalización tardocapitalista. Esta discusión tiene alcances inmensos. Entre muchas otras cosas, explica la defensa que hace Jameson –sin por ello abandonar a Adorno y su idea de la "falsa totalidad", sino al contrario, dándole una vuelta de tuerca– de la noción hegeliana de *totalidad* tal como es recuperada para el marxismo por Lukács. Se trata de un gran debate en la filosofía crítica del siglo XX. Althusser había recusado en Lukács esa idea, tildándola de "totalidad expresiva": a saber, una impronta "simbólica" (en el sentido ya visto de Benjamin), por la cual parecería que cada *parte* remite, o "representa", inmediata y plenamente al *Todo*. Adorno había hecho otro tanto desde su propia perspectiva, al señalar, contra Hegel, que toda noción de un Todo completo es necesariamente falsa, ya que elimina el conflicto irresoluble entre el Todo y la Parte (entre el Concepto y el Objeto, en su lenguaje). Lacan, por su parte, acuña el concepto de *No-Todo* para aludir a la incompletud constitutiva del Ser, especialmente el "humano".

Para cuando llegamos a los pensadores "postmodernos", la Totalidad es la *bête noire* por antonomasia, en su casi inevitable deslizamiento al *totalitarismo*. Pero el uso "benjaminiano" de la idea "lukácsiana" de Totalidad por parte de Jameson permite –aunque desde ya la discusión permanece abierta– sortear todos estos *impasses* mediante el recurso "alegórico". El choque entre las ruinas de sentido del pasado –la "totalidad perdida"– y la nueva construcción de sentido en el presente –la "totalidad ausente", o, si se quiere, el *todavía-no* de Ernst Bloch (2006), a quien Jameson también se remite– promueve una *praxis* de elaboración que apunta hacia una nueva "totalidad" en construcción permanente, y no es en absoluto arbitrario que otra de las grandes referencias de Jameson para esta teorización sea el Sartre (1964) de la *Crítica de la Razón Dialéctica*, con su "método progresivo-regresivo" del perpetuo movimiento de *totalización / destotalización / retotalización*, evitando así el riesgo de perder en el camino la noción de "totalidad" cuyo examen crítico es el fundamento mismo de la teoría tanto como de la *praxis* del marxismo: la *Totalidad - Modo de Producción*, en nuestra era ya completamente mundializada.

5.

Resumiendo: a partir de un conjunto de *films* provenientes de la industria cultural ("ruinas de sentido" relativamente "menores", si se quiere decir así), pero en los que se puede detectar el turbulento actuar del "inconsciente óptico-político", Jameson es capaz no solamente de un exhaustivo análisis crítico de la *estética geopolítica* alegorizada por ellos, sino de intervenir, muy rigurosamente, en algunos de los más arduos debates del pensamiento crítico de la modernidad (sea o no "post"). Pero aquí no nos interesa tanto resaltar las virtudes de este o aquel autor, sino señalar la pertinencia, y aún la urgencia, de una *cuestión*: la de la reduplicación estética de las dramáticas y radicales alteraciones del *espacio* (real, imaginario o simbólico), incluido el de nuestra propia vida cotidiana, "globalizado" –se podría también decir: *re-colonizado*– por un "capitalismo tardío" que no por registrar en estos momentos una crisis terminal (o quizá justamente por ello) podría él mismo, si no se le encuentra una alternativa, terminar con la crisis de la civilización humana como tal. No se trata, en ese marco, simplemente

de criticar una cierta "cultura de la imagen", como a veces se hace con ligereza rayana en la frivolidad, sino de asomarse al abismo trágico de la posibilidad de que ya no tengamos siquiera una imagen de la cultura, en el sentido de que habríamos perdido, por un lado, la visión de la cultura como un conflicto permanente (tal como la encontramos en los grandes "pensadores críticos" –es decir, pensadores de la *crisis*– como Marx, Nietzsche, Freud, Simmel, Weber, Lukács, Benjamin, Adorno, Sartre y el propio Jameson), y por otro, y como consecuencia de lo anterior, habríamos perdido también el deseo de *intervenir* en ese conflicto.

De todos modos –para volver al principio de este ensayo con una conclusión más modesta–, vale la pena constatar que una obra como la de Jameson, y antes que él la de Benjamin y otros, permiten sustraerse a dicotomías demasiado "binarias" (y, por lo tanto, antidialécticas) como las de espacialidad/temporalidad, y por esa mediación la de estructura/historia, o similares. El *espacio* es una categoría tan atravesada por conflictos de poder –materiales y simbólicos– como la temporalidad histórica, y su análisis desde una perspectiva filosófico-política radicalmente crítica no tiene por qué necesariamente deslizarse hacia una *des*-historización de las "estructuras". No se trata de oponer ni de complementar, sino de pensar desde *otro lugar*.

Bibliografía

Althusser, Louis. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Anderson, Perry. (1987). *El marxismo occidental*. México: Siglo XXI.

Bakhtin, Mijail. (1978). *Esthétique et théorie du roman*. París: Gallimard.

Benjamin, Walter. (1980). *Origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus.

Benjamin, Walter. (2008). *Obras*, Libro I, Vol. 2. Madrid: Abada.

Bloch, Ernst. (2006). *El principio esperanza*. Madrid: Trotta.

Bürger, Peter. (1987). *Teoría de la vanguardia*. Barcelona: Península.

Eagleton, Terry. (2007). *La ideología estética*. Madrid: Trotta.

Foucault, Michel. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Goldmann, Lucien. (1960). *Le dieu caché*. París: Gallimard.

Grüner, Eduardo. (2000). *El sitio de la mirada*. Buenos Aires: Norma.

Heidegger, Martin. (1997). *Construir, habitar, pensar*. Córdoba: Alción.

Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W. (1962). *Dialéctica de la Ilustración*. Buenos Aires: Sur.

Jameson, Fredric. (1971). *Marxism and Form*. Princeton: Princeton University Press.

Jameson, Fredric. (1989). *Documentos de cultura, documentos de barbarie*. Madrid: Visor.

Jameson, Fredric. (1998). *La estética geopolítica*. México: Siglo XXI.

Jameson, Fredric. (1999). *El giro cultural.* Buenos Aires: Manantial.

Jameson, Fredric. (2005). *Archaeologies of the Future*. Londres: Verso.

Jameson, Fredric. (2015, nov.-dic.). Una relectura de *Vida y destino*. *New Left Review*, *95*.

Jameson, Fredric. (2016). *Raymond Chandler. The Detections of Totality*. Londres: Verso.

Kracauer, Siegfried. (1989). *Teoría del cine*. Barcelona: Paidós.

Lévi-Strauss, Claude. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.

Marx, Karl. (1973). *El Capital,* Tomo I. México: Siglo XXI.

Merleau-Ponty, Maurice. (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Buenos Aires: La Pléyade.

Pasolini, Pier Paolo. (2005). *Empirismo herético*. Córdoba: Brujas.

Remotti, Francesco. (1971). *Lévi-Strauss. Struttura e Storia*. Turín: Einaudi.

Sartre, Jean Paul. (1964). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

VV. AA. (1967). *Problemas del estructuralismo*. Córdoba: Eudecor.

VV. AA. (1968). Lévi-Strauss. *Estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Paidós.

Weber, Max. (1977). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

Sobre el autor

Eduardo Grüner (1946)

Es Doctor en Ciencias Sociales UBA (Universidad de Buenos Aires) y Doctor *Honoris Causa* de la UNC (Universidad Nacional de Córdoba). Fue profesor titular (regular) de las materias Sociología y Antropología del Arte (Facultad de Filosofía y Letras / UBA), Literatura y Cine (ídem) y Teoría Política y Social II (Facultad de Ciencias Sociales / UBA). Actualmente es profesor titular en la Maestría de Estéticas Contemporáneas de la UNDAV (Universidad Nacional de Avellaneda). Fue profesor invitado de posgrados en las Universidades Nacionales de Rosario, Santa Fe, Córdoba, San Luis, Tucumán, La Pampa y Tandil. Fue profesor invitado y conferencista en las universidades UNAM (México), UI (ídem), Andina (Ecuador), Costa Rica, Javeriana (Colombia), San Pablo (Brasil), Essex (UK) y el Museo Reina Sofía (Madrid). Fue vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) y director organizador del IEALC (Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe / UBA).

Fue miembro de la redacción de las revistas *Sitio, Cinégrafo, Conjetural, Confines, El cielo por asalto, Diatribas* y *El rodaballo*. Recibió el Premio Nacional de Ensayo de la Secretaría de Cultura de la Nación (2011), el Premio Konex de Filosofía (2004), y dos primeras menciones en el Premio Libertador al Pensamiento Crítico (2005 y 2010).

Es autor de los libros *Un género culpable* (Rosario, Homo Sapiens, 1995 / reedición en Bs. As., Godot, 2016), *Las formas de la espada* (Bs. As., Colihue, 1997), *El sitio de la mirada* (Bs. As., Norma, 2000), *El fin de las pequeñas historias* (Bs. As. /

Barcelona, 2002 / reedición en Godot, Bs. As. 2016), *La cosa política* (Bs. As. / Barcelona, Paidós, 2005), *La oscuridad y las luces* (Bs. As., Edhasa, 2010), *Iconografías malditas, imágenes desencantadas* (Bs. As., EUFyL, 2017), *The Haitian Revolution* (Cambridge, Polity Press, 2019), *La obsesión del origen* (Bs. As., Ubú, 2020), y un centenar de ensayos en libros colectivos y revistas especializadas.

Los intelectuales, nos propone Eduardo Grüner, son aquellos que ven en la cultura no su apariencia de orden estático y apolíneo, sino su estado de *crisis*, palabra de la cual deriva aquel otro vocablo que caracteriza al pensamiento *crítico* cuyo ejercicio –siempre entre el conflicto trágico y la negatividad– define el rol de los intelectuales y constituye el objetivo de este volumen de ensayos. A través de una incesante interrogación a la tradición de "los marxismos", el autor emprende una crítica ideológica al presente, un análisis de la decadencia del pensamiento crítico en la actualidad y una penetrante relectura de la obra de Marx tanto en clave general como específicamente latinoamericana. Se trata, como comenta Gisela Catanzaro en la introducción, de un "ajuste de cuentas" que busca menos dictaminar una sentencia final que preguntarse, en torno a cada concepto y avatar político, "¿cómo sigue la historia?".






ISBN 978-987-722-876-2
9 789877 228762